Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/surladatedesserm00comb

d'un Gersonisant imperm
Recif

ÉTUDES GERSONIENNES

VIII

The Institute of Mediaeval Studies
LIBRARY
Toronto, Ontario

SUR LA DATE DES SERMONS UNIVERSITAIRES DE GERSON POUR LA FÊTE DU JEUDI-SAINT

A Monsieur Louis MOURIN, chargé de recherches du Fonds National belge pour la Recherche Scientifique.

Un livre de neuf cents pages peut être un livre trop court. J'en demande pardon aux lecteurs pressés : il manque quelques dizaines de pages à mon bref *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*. Et quelles pages !...

Je dois à la singulière pénétration d'un jeune critique belge d'avoir pris douloureusement conscience de cette lacune, vraiment impardonnable, et je prie tous ceux qui, en lisant mes pages 368-372, auront éprouvé, sans pouvoir en dégager les raisons ni réussir à s'en affranchir, la même impression d'insécurité que lui, de n'avoir aucune indulgence pour l'auteur de cet ouvrage, mais beaucoup de gratitude envers M. Mourin qui m'oblige à dire ce que j'avais tenu secret, ou à découvrir ce qui m'avait encore échappé.

Dans cet *Essai*, dont le premier tome constitue l'introduction à mon étude sur la critique gersonienne de Ruysbroeck, les questions de chronologie occupent une place prépondérante. Rien de plus naturel, puisqu'il s'agit de retrouver une évolution spirituelle, et d'abord de classer les documents qui nous permettent de saisir le mouvement de la pensée de Gerson et de décider si cette pensée a, sur ce point, subi une évolution. L'une des charnières de cet exposé chronologique est le rapport défini qu'il établit entre la première lettre écrite par Gerson contre Ruysbroeck et un sermon prononcé par le même Gerson en une fête du Jeudi-Saint. Ce rapport est tel que la lettre est certainement antérieure au sermon. La situation de cette lettre dans le temps ne pouvant être fixée directe-

ment, cette relation sera pour nous d'une importance décisive si nous parvenons à dater ce sermon. C'est à quoi je me suis appliqué dans les pages 368-372. Les résultats auxquels je suis arrivé sont appréciables :

1° Parce qu'ils m'ont permis d'isoler, pour la première fois, une série homogène de sermons universitaires prêchés régulièrement par Gerson au jour du Jeudi-Saint, et de dégager ainsi un bloc parénétique de structure définie qui constitue désormais non seulement une source capitale, mais un point, ou plutôt une surface de repère ;

2° Parce qu'ils m'ont conduit à situer cette première lettre contre Ruysbroeck beaucoup plus tôt qu'on ne l'a jamais fait : au début de 1399, étalant ainsi sur un laps de temps beaucoup plus considérable une crise qui paraissait brutale et assez rapidement dénouée ;

3° Parce que la fixation de ce repère chronologique oblige à se représenter le mouvement de la pensée gersonienne comme soumis à une évolution de sens défini et permet d'en tracer la courbe.

Or, à la lecture de ces pages, l'excellent gersonisant qu'est M. Mourin a réagi de façon très remarquable. Sa réaction ne porte ni sur la relation établie entre *Epistola I ad Bartholomaeum* et *Sermo de die Jovis Sancta*, ni sur l'existence d'une série homogène de sermons du Jeudi-Saint, ni sur la distribution de ces sermons selon un certain ordre. Sur ces trois points, la partie semble gagnée. Mais elle lui paraît perdue sur un quatrième, dont l'importance peut ne pas frapper du premier coup un lecteur de mon premier volume, mais qui ne peut manquer de bouleverser l'auteur du second.

On voudra bien l'excuser de revenir sur ce problème avant de donner ce deuxième volume au public. L'évolution de la pensée gersonienne ne saurait être ni fidèlement décrite ni correctement interprétée si n'était tout d'abord mise hors de discussion la chronologie des documents qui permettent de l'observer.

I. — LA CRITIQUE DE M. MOURIN

Contre la thèse que j'ai adoptée, M. Mourin dresserait volontiers la thèse suivante :

Au lieu de dater les *Sermones in Coena Domini* de 1395-1400 (ou 1401), je propose les dates de 1402-1407 (ou 1408).

Pourquoi ? Pour la raison principale que voici :

« Dans le *Sermo in Coena Domini* (n° 3) placé en tête de ligne, Gerson annonce qu'il inaugure une nouvelle méthode de prédication : l'homélie sur un texte évangélique expliqué intégralement. Vous pensez qu'une telle innovation serait légitime en 1395, en raison du prestige dont jouissait déjà le prédicateur, sur le point de devenir, cinq jours après,

chancelier. C'est une non-impossibilité mise au service d'une pure conjecture. En réalité, nous disposons d'une analogie qui permet un rapprochement beaucoup plus satisfaisant.

« Gerson a commencé, le premier dimanche de l'Avent, 3 décembre 1402, une série de treize sermons sur le thème *Paenitemini*, où cette même méthode est appliquée. Elle l'est également dans le fameux sermon *Ad Deum vadit* du Vendredi-Saint 13 avril 1403. Je n'en connais aucun autre exemple. D'autre part, dans le premier sermon de la série *Paenitemini*, Gerson expose, en quelques paragraphes préliminaires, tout un programme de prédication. Voilà un double fait qui répond de façon expresse et précise au souci de renouveau que Gerson manifeste dans le sermon *Ante diem*. Si l'on veut tenir compte des faits textuels plutôt que de simples possibilités, c'est au Jeudi-Saint 23 mars 1402 que se place au mieux le premier sermon qui inaugure le cycle du Jeudi-Saint.

« Une confirmation se lit aussitôt dans le fragment que vous citez, page 368. En parlant de son sermon de Pâques 1394, Gerson y emploie l'adverbe *pridem*. Dans votre hypothèse, il parlerait ainsi le 8 avril 1395 : *pridem* aurait-il alors été justifié ? Ici, un intervalle de huit ans séparant les deux sermons, cet adverbe serait bien en place.

« Deuxième confirmation : vous notez l'imprécision avec laquelle ce sermon de 1395 évoque le sermon de 1394. Ce flou évident ne s'explique-t-il pas beaucoup mieux si, au lieu de parler en 1395, c'est en 1402 que Gerson rappelle un sermon pascal déjà lointain ?

« Mais vous proposez un certain nombre d'arguments de critique interne — cinq — qui vous paraissent de nature à soutenir votre thèse. Que valent-ils ? Le déplacement chronologique qui me semble s'imposer fait ressortir la faiblesse de ceux qui ont le plus d'apparence, et il laisse subsister ceux qui ne prouvent pas grand'chose :

« 1° Deux arguments dans la première catégorie, le premier (p. 374) et le cinquième (p. 377). Le premier aurait quelque force si le contraste était moins accusé entre le sermon initial et les suivants. On pourrait alors parler d'évolution régressive. Mais les textes étant ce qu'ils sont, pareille surabondance de réminiscences classiques donne une impression de recherche et d'artifice. Un tel travail stylistique conviendrait mieux à un désir de renouvellement qu'à une création originelle et spontanée. D'ailleurs, ce trait de style est-il exclusivement primitif ? Il faudrait, pour répondre, avoir solidement établi la chronologie de tous les sermons latins et français de Gerson, ce qui n'est pas fait. Le deuxième (p. 377) est un argument *a silentio*. Du fait que le sermon *de Humilitate* ne cite pas le *De distinctione verarum visionum a falsis*, alors qu'il aurait dû le faire, vous concluez qu'il lui est antérieur ; d'où il suit que le sermon inaugural serait, au plus tard, du 19 avril 1397, et plus probablement du 30 mars 1396. Mais rien n'est plus fragile qu'un tel raisonnement, car si ma datation s'impose, cet argument tombe *ipso facto*.

« 2° Trois arguments dans la seconde. Quelles que soient les dates de ces sermons, il reste vrai que les sermons *Omnia dedit ei Pater* (n° 5) et *A Deo exivit* (n° 1) sont contigus (deuxième argument, p. 374), ce qui explique les analogies stylistiques qui les caractérisent (analogies qui ne suffiraient d'ailleurs pas à exiger leur contiguïté) ; que l'auteur du dernier sermon, *Ad Deum vadit*, est très occupé de mystique, mais non parce qu'il préparerait son cours (quatrième argument, p. 376) : parce qu'il rédige son traité définitif (le sermon étant du 24 mars 1407 ou du 12 avril 1408, le traité ayant été achevé à Gênes en septembre-novembre 1407, publié en février-mars 1408), et possible que ce sermon soit antérieur à la rédaction définitive du traité (troisième argument, p. 376 : combien faible, cet argument, puisque l'*effatum* bernardin apparaît sous la forme *anima* dans le sermon *Nimis honorati sunt* qui se place au début de la carrière oratoire de Gerson (cf. ms. B. N. fr. 13318, fol. 18 r°) !)

« J'ajoute que la référence que vous localisez en 1401 (p. 375) ne permet aucune conclusion, bien que je pense qu'il s'agisse d'un renvoi au sermon *Memoriam fecit mirabilium suorum*, sur l'Eucharistie, où Gerson trouve dans les merveilles de la nature des raisons d'admettre la vraisemblance du mystère eucharistique (cf. B. N. fr. 24841, fol. 50 r°-v°), car il resterait à dater ce sermon.

« D'autre part, la liste des sermons prêchés devant le roi omet le *Gloria* (*Opera*, t. III, col. 951) et le *Memento finis* (ms. B. N. fr. 24841, fol. 74 v°) ; mais ces omissions restent sans conséquence pour votre thèse comme pour la mienne, ces sermons ne pouvant certainement pas disputer au sermon de Pâques 1394 l'honneur d'être celui auquel fait allusion le premier sermon du Jeudi-Saint.

« Cela étant, je crois qu'il faut abandonner la date de 1395 pour ce premier sermon *Ante diem*, et, sans doute, celle de 1399 pour l'*Epistola I ad Bartholomaeum*.

« Si l'on date du 23 mars 1402 le premier sermon du Jeudi-Saint, le sermon *de Humilitate*, qui contient la référence à l'*Epistola I ad Bartholomaeum*, descend au 8 avril 1406. Son *terminus ad quem* subissant un tel déplacement de sept ans, l'*Epistola I* est libérée des limites chronologiques où vous la croyiez enfermée, et cela vaut mieux. Au lieu d'être nécessairement placée entre le 13 avril 1395 et le 27 mars 1399, elle peut être cherchée entre le 13 avril 1395 et le 8 avril 1406. L'apologie de Groenendael étant de 1408, cette libération paraît très opportune. Il sera désormais loisible de rapprocher la critique de l'apologie.

« En revenant sur ce point à une position plus traditionnelle, on rétablit la vraisemblance dans un système chronologique d'où semblait bien l'avoir bannie la date trop haute donnée par vous au *Sermo de Humilitate* et, par une conséquence inévitable, à l'*Epistola I ad Bartholomaeum*. »

II. — VALEUR DE LA CRITIQUE

1. Opportunité méthodologique

Telle est, dans ses grandes lignes et dans tous ses détails significatifs, l'argumentation que M. Mourin a eu l'amabilité de me faire connaître par une lettre du 23 avril 1946. La compétence de son auteur lui confère une indéniable valeur extrinsèque. Le point où elle le conduit fera pousser un soupir de soulagement à tous ceux que gêne l'écart vraiment trop considérable que mon système établit entre critique et apologie de Ruysbroeck. *Quorum primus ego sum*, je n'hésite pas à l'avouer, car le délai que suppose ma chronologie m'a toujours paru anormal. Si j'avais découvert par mes propres forces une raison légitime de le diminuer, je me serais empressé de le faire. Est-ce cette bonne raison qui nous est offerte par M. Mourin ?

Instinctivement, je voudrais qu'il en fût ainsi, et je ne le voudrais pas. Pourquoi un historien ne confesserait-il pas ses préférences instinctives ? C'est sans doute le meilleur moyen de se défendre contre elles. Je le voudrais, car tout deviendrait plus simple et plus clair dans l'affaire Gerson-Ruysbroeck. Je ne le voudrais pas, car si M. Mourin voit juste, c'est mon interprétation de l'évolution gersonienne qui, pour une bonne part, devient caduque et que je dois reprendre sur les bases d'une chronologie renouvelée. Mais quel que soit ici le gersonisant qui se trompe, un fait est mis par ce désaccord en une telle lumière que j'y trouve une éclatante confirmation de certaines exigences méthodologiques auxquelles j'avais cru naguère devoir déférer, ce qui m'a valu, du côté où je les attendais le moins, des observations ou des rappels à l'ordre où ma présente infortune m'engage à ne pas reconnaître la voix de la sagesse historique[1].

Ce fait, le voici. Chaque fois qu'un historien, pour un motif quelcon-

(1) Je pense au compte rendu de mon *Jean de Montreuil et le chancelier Gerson* donné par le si regretté Émile A. Van Moé dans la *Bibliothèque de l'École des Chartes*, t. CIII (1942), p. 255-257, où j'eus l'extrême surprise de lire, sous la plume d'un tel chartiste, ces lignes qui condamnaient, avec ma méthode, mes scrupules d'érudition : « M. Combes est heureux de pouvoir mettre au jour toute sa pensée. Mais *caveat!* Il lui faudra un jour dépouiller cette forme pour prendre un ton plus positif ; il lui faudra supprimer les échafaudages et ne montrer qu'un édifice »... Quelle étrange critique, pour un tel livre, alors que la raison d'être de mon intervention était précisément de mettre en évidence les erreurs qui menacent les meilleurs techniciens du travail historique lorsque, cédant au démon de la passivité, de la facilité ou de l'élégance, ils oublient qu'en histoire, construire sans échafaudage, c'est pure acrobatie, et dissimuler l'échafaudage, c'est trop souvent abus de confiance et trompe-l'œil. Peut-être conviendra-t-il de revenir quelque jour à loisir sur un malentendu aussi grave.

que, publie des résultats sans s'astreindre à en fournir la justification intégrale, il s'expose à provoquer des réactions de surprise et de défense chez des lecteurs aussi rigoureux qu'attentifs, et surtout à se contenter lui-même à trop peu de frais. Sur le point précis où la vigilante critique de M. Mourin me prend en défaut, je suis en faute. A supposer que j'aie atteint la vérité, j'ai voulu être trop bref pour pouvoir être convaincant. Prenant la première hypothèse que suggéraient les données du problème, je me suis contenté de montrer qu'elle était plausible, sans envisager explicitement toutes les autres conjectures également possibles, de façon à ne conclure qu'après élimination méthodique des solutions irrecevables. Il en résulte que le lecteur ne peut savoir si j'ai procédé à cette analyse exhaustive. Il ne peut donc se fier à ma conclusion.

Mais tout se réduit-il à une simple omission ? Ne voulant pas accabler mon lecteur sous le poids d'une démonstration trop massive, ne me serais-je pas dispensé des opérations préalables qu'une telle condensation suppose ? L'aisance avec laquelle on découvre une solution meilleure que la mienne m'invite à en douter. Aurais-je donc fourni, en ce gros livre, un exemple typique de ces malfaçons techniques qu'il m'est arrivé de déceler, et de condamner avec quelque vigueur, en d'autres œuvres, sans me douter que, bientôt, la poutre obscurcissant mon regard me rappellerait qu'il est toujours dangereux de vouloir extraire la paille de l'œil de son prochain ?

On me pardonnera si je me livre avec quelque minutie à l'examen de conscience que requiert pareille situation. C'est le seul moyen de savoir où se trouve la vérité.

2. Les arguments de M. Mourin

Avant de reprendre les raisons dont j'avais cru pouvoir me contenter et de les modifier ou tout au moins de les remettre en place dans le cadre d'ensemble d'une étude aussi poussée que nos diverses ressources pourront nous le permettre, il sera prudent d'examiner de près les motifs qui ont poussé M. Mourin à rejeter ma thèse. Si ces motifs sont irréfutables, cette thèse est fausse, toutes ses justifications illusoires. Quels sont donc, au juste, les éléments nouveaux versés aux débats par ce remarquable érudit, et que prouvent-ils ?

a) Analogie de méthode entre le sermon « Ante diem » et la série « Paenitemini »

Il convient de mettre tout d'abord en relief l'analogie de méthode oratoire qui caractérise le premier sermon du cycle du Jeudi-Saint, *Ante diem autem festum*, la série *Paenitemini*, et la célèbre Passion *Ad Deum vadit* — partout, c'est l'explication homélitique d'un texte d'évangile — puis d'observer qu'il n'existe pas d'autre sermon gersonien où cette

méthode soit appliquée. Ce rapprochement fait, des dates certaines apparaissent. Selon l'opinion actuelle, la série *Paenitemini* a commencé le 3 décembre 1402, et la Passion *Ad Deum vadit* a été prêchée le 13 avril 1403[1]. Le sermon du Jeudi-Saint qui paraît inaugurer cette méthode doit être plutôt rapproché des discours qui la mettent en œuvre que séparé d'eux par un intervalle de sept ou huit ans.

Cet argument, qui détourne l'historien de fixer le sermon *Ante diem* en 1395, ne lui permet pas de savoir s'il doit le placer en 1403 ou en 1402. Une observation complémentaire, d'ailleurs fort pénétrante, l'autorisera à choisir. De même que l'auteur d'*Ante diem* exprime une décision méthodique qu'il vient de prendre, le prédicateur qui commence la série *Paenitemini* fournit quelques élucidations sur son dessein. Naturellement, le texte qui énonce la résolution est antérieur à celui qui l'explique en la tenant. Le sermon *Ante diem* doit donc être placé avant le premier sermon *Paenitemini*, mais séparé de lui par le plus petit intervalle possible. Le premier terme de la série du Jeudi-Saint date donc, non du 8 avril 1395, mais du 23 mars 1402.

Que faut-il penser de cette conclusion et des moyens mis en œuvre pour la conquérir ?

Une première question s'impose. Dans la perspective ouverte par la constatation d'une telle analogie de méthode, pourquoi rapprocher à tel point le sermon *Ante diem* du premier *Paenitemini* qu'on soit contraint de le fixer en 1402, et non en 1401 ou 1400 ?

Parce que, nous dit-on, l'un inaugure un genre nouveau que l'autre adopte, tout en ayant encore besoin de s'expliquer à ce sujet. Mais, à

(1) Cf. J. L. Connolly, *John Gerson reformer and mystic*, p. 148 et 149, note 3, qui confirme la chronologie de Bourret, *Essai historique et critique sur les sermons français de Gerson*. A vrai dire, l'éditeur de l'*Ad Deum vadit*, M. D. H. Carnahan, est ici d'un avis différent ; cf. David Hobart Carnahan, *The Ad Deum vadit of Jean Gerson published from the manuscrit B. N. fr. 24841* (University of Illinois Studies in Language and Literatur, vol. III, n° 1), Urbana, 1917, in-4° de 155 pages, p. 15, sur cette phrase du texte : « The *Ad Deum vadit* was preached by Gerson before the royal court in 1402, at the age of thirty-nine, after twenty-one years of theological study, including fourteen years of preaching », la note 8 : « L'Abbé Ernest Bourret (*Essai historique et critique sur les sermons français de Gerson*, Paris, 1858, p. 72) has established the fact that the series of sermons with the general text *Pœnitemini*, to which the *Ad Deum vadit* belongs, was preached during the years 1402-1403, and that the latter sermon was preached in 1402. Corroborative evidence as to the correctness of this date is furnished by the manuscript B. N. fonds fr. 448 (used in this study for collation) where the following statement occurs written in red ink on folio 110, col. 2 : « Icy est la fin du sermon. Cy s'ensuit la collacion du saint vendredy a Saint Bernard a Paris, l'an mil IIII^c et deux ». En cette rubrique où l'éditeur lit la confirmation de sa thèse gît la preuve de sa méprise : il a simplement oublié que le scribe date en comput pascal. Le vendredi-saint 1402 est l'avant-veille du premier jour de l'année 1403. Pour nous, il est donc indéniable que la Passion *Ad Deum vadit* a été prêchée le 13 avril 1403.

supposer que tel soit bien le sens du prologue prononcé en décembre 1402, l'induction est un peu rapide. Gerson eût-il tenté cette réforme de l'art oratoire plusieurs années auparavant, rien ne prouve que son initiative eût suffi à convaincre les tenants d'une coutume dont il nous garantit lui-même qu'elle était invétérée. Rien ne rendrait improbable un retour sur les raisons mêmes de sa réforme, ainsi qu'une insistance marquée sur ce point, trois, quatre et même huit ans plus tard.

D'ailleurs, en toute hypothèse, l'écart serait moins considérable qu'il ne paraît. Dût-on conserver la date de 1395 pour le sermon *Ante diem*, cette première restauration de l'homélie dans la chaire parisienne ne serait pas, pour le prédicateur qui commence en décembre 1402 le cycle des *Paenitemini*, une tentative lointaine et peut-être oubliée de tous. C'est en effet à chaque Jeudi-Saint que Gerson l'a renouvelée. S'il a fait le premier pas en 1395, il a déjà donné, en 1402, sept modèles de ce qu'il croit devoir faire, et c'est chaque année qu'il peut se sentir contemporain de son audace initiale. Une telle continuité dans un tel dessein rendrait compte de l'analogie observée aussi bien qu'une contiguïté chronologique absolue.

Mais existe-t-il vraiment, entre les textes que l'on compare, une analogie telle qu'elle puisse soutenir ce rapport en exigeant l'un ou l'autre de ces liens ?

Il est immédiatement évident que, tout comme l'*Ante diem* et la série que ce sermon inaugure, le cycle *Paenitemini* et la Passion *Ad Deum vadit* sont construits sur des textes évangéliques. La question n'est pas là, car tel est le sort commun des sermons médiévaux. La question est de savoir si, choisissant pour thème un verset d'évangile, l'auteur des deux cycles et de la Passion l'a traité partout selon une seule et même méthode. On s'aperçoit sans peine que tel n'est pas tout à fait le cas.

Entre le cycle *Paenitemini* et le cycle du Jeudi-Saint, la différence est même si profonde qu'on ne peut éviter de la déclarer radicale. Que fait Gerson dans ses sermons du Jeudi-Saint ? Ayant accepté la tâche de commenter un texte évangélique dont la nature et les dimensions lui sont données par la liturgie, il se refuse à construire de savants développements théologiques sur un verset arbitrairement choisi et à spéculer en s'éloignant de plus en plus de l'objet même de son commentaire. Il prend un à un chaque verset de ce texte, il isole chaque mot et, avec toutes les ressources de sa théologie, mais sans nourrir d'autre dessein que de tirer en pleine lumière le contenu réel de phrases lourdement chargées d'une doctrine inépuisable, il veut rendre compte de tout le détail. Un seul discours ne peut lui permettre d'accomplir un programme si ambitieux. Sans renoncer ni à la tâche assumée ni au genre choisi, il n'hésite pas à prévoir une réalisation étalée sur plusieurs années. Dès lors chaque Jeudi-Saint voit le même orateur revenir avec la même méthode sur la même péricope d'évangile pour suivre docilement le

progrès de la pensée johannique afin d'en assurer à ses fidèles auditeurs une intelligence de plus en plus sûre et pénétrante.

Que fait l'auteur de la série *Paenitemini* ? Quelque chose de tout autre. Il ne part pas du texte sacré : il y arrive. Son point de départ est d'ordre apostolique. Il veut prêcher aux plus humbles fidèles. Pour être compris de tous, il parlera français. A tous, il veut apprendre les lois fondamentales de la vie présente et de la vie future. Ces lois sont contenues dans l'évangile et dans la théologie morale. Pour bien définir son dessein et en maintenir sans cesse l'esprit présent à ses auditeurs comme pour rattacher tous ses développements à leur principe premier, il revient chaque fois à l'évangile et en extrait la phrase caractéristique qui est la première parole du Sauveur lui-même : *Faites pénitence et croyez à l'évangile*. Tel sera le thème unique et commun de tout ce cycle de sermons, si bien que *thème* doit être pris ici au sens large de motif conducteur.

Homélies ? Aucunement, car le prédicateur n'a pas du tout l'intention d'expliquer, verset par verset, mot après mot, un texte quelque peu développé. Il ne sortira jamais de cet unique fragment. S'il l'adopte, ce n'est même pas qu'il ait l'intention de le rendre intelligible à des auditeurs qui ne le comprendraient pas. C'est pour la raison qu'il ne peut trouver formule capable d'exprimer plus clairement son dessein. Son propos est de se présenter comme l'accusateur public des vices universels. Pour un prédicateur de vérité, il n'est pas de parole plus opportune que le premier mot du premier sermon de Notre-Seigneur qui soit inscrit dans l'évangile. Si l'on éprouvait quelque difficulté à le comprendre, ce n'est pas Gerson qui l'expliquerait, mais l'un des quatre principaux hérauts de la sainte Église, saint Grégoire le Grand. C'est lui qui nous a donné une fois pour toutes le sens de cette grande parole lorsqu'il a défini la pénitence en ces termes : « Autant vault dire repentez vous comme dire : Tous les pechiez passez plorez et des aduenir vous gardez[1]. »

(1) J. Gerson, Premier sermon *Paenitemini ;* original français, ms. B. N. fr. 24820, fol. 3v° : « Mon propos doncques a laide de Dieu est me faire partie fourmée contre les vices publiques tant pour acquérir grace et pardon de mes pechiez envers Dieu mon père comme pour desservir a avoir vos oroisons », et un peu plus haut, fol. 3r°-v° : « Pour prandre mon cry, le cry de ceste bataille des vertus contre les vices, j'ay regardé que je ne puis trouver autre plus propre ne plus vertueux que cellui que prist nostre meismes empereur en sa prédication première, et par avant son connestable précesseur et hérault et buisineur saint Jehan Baptiste. Ce cry est la parole proposée : *Repentez vous*. C'est le premier mot de la première prédication Nostre Seigneur que nous ayons par escript ès euvangiles. <. . . > Et pour entendre (ms. B. N. fr. 24842, fol. 8r°, *add.* mielx) ce cry, saint Grégoire l'un des IIII principaulx heraulx de sainte église nous expose qu'il veult dire : *Penitentia est preterita mala plangere etc.* Autant vault dire repentez vous, comme dire :

Tous lé *(sic)* péchiez passez plorez
et des advenir vous gardez ».

Cf. E. du Pin, t. III, col. 901 AB, puis 900 B : « ad sumendum vocem meam... ».

Quant à énumérer ces maux et à bien préciser ce qu'un chrétien doit rejeter de sa vie ou s'affliger d'y avoir admis, c'est une autre tâche qui n'incombe plus à l'exégète, mais au moraliste. C'est en moraliste que le prédicateur du cycle *Paenitemini* a conçu ses sermons. Du commencement à la fin, son but essentiel n'est pas d'expliquer les versets successifs d'une péricope évangélique, mais d'analyser les conditions d'une vraie pénitence et de poser les fondations d'une vie morale et spirituelle authentiquement chrétienne. Ne pouvant tout traiter à la fois, il n'hésite pas à prévoir un plan extrêmement étendu qui lui permette d'exposer, en une longue série d'instructions diverses, toute sa doctrine sur les sept péchés mortels, avec référence aux sept demandes du *Pater* et aux dix préceptes de la loi, sur les sept dons du Saint-Esprit, les sept béatitudes, les sept vertus, les sept Sacrements, les sept œuvres de miséricorde, spirituelles aussi bien que corporelles, enfin sur la façon d'organiser chrétiennement chaque jour de la semaine[1].

Comment s'y méprendre ? Cette prédication est d'essence théologique, non exégétique. Lorsqu'il organise son cycle *Paenitemini*, Gerson ne songe pas le moins du monde à conduire méthodiquement ses auditeurs vers une connaissance plus exacte de ce thème unique : il entend leur apprendre à se connaître eux-mêmes. Son thème n'a pour raison d'être ni de proposer un objet d'investigation sans cesse plus approfondie, ni d'éclairer des aspects toujours renouvelés d'une même analyse morale, mais d'autoriser l'audace du prédicateur en la rattachant de la façon la plus expresse et la plus directe à celle du Seigneur lui-même.

Ce point est hors de discussion. Peut-être ne paraîtra-t-il pas décisif, car le rapport du cycle *Paenitemini* avec l'évangile ne se réduit pas à l'emploi permanent d'un thème unique. Il convient même d'observer que, dans cette série, le thème n'est que le moindre apport de l'évangile. En chacun de ces sermons, en effet, Gerson lit et explique le fragment d'évangile qu'on chante à la messe du jour. N'est-ce pas la preuve manifeste qu'il entend prêcher selon la méthode de l'homélie, et le rétablissement parfait d'une analogie que l'on serait mal inspiré de chercher uniquement du côté du thème *Paenitemini* ?

(1) J. Gerson, *o. c.*, fol. 3v°-4r° : « O dévot peuple, j'ay bon mestier de la (*sc.* partie) gaigner et autre loyer n'en demande je. Et car je ne pourroie mie en chascun sermon batailler ou parler contre tous les vices ensemble ne pour toutes vertus, je les prendray par parties et parleray premièrement des VII péchiez mortelz en appliquant les VII péticions de la patenostre et en parlant des X commandemens de la loy et puis des VII dons et des sept béatitudes et des VII vertus, IIII cardinales et III théologiques, et des VII sacremens et des sept oeuvres de miséricorde tant espirituelles comme corporelles et des sept jours de la sepmaine comme en chacun on ce (!) doit en espécial maintenir et ainsi selon ce que Dieu donra en parlant aucunement tousjours de la matière du jour. Et pour les IIII dimanches de cest avant je m'aresteray aux II péchiez charnelz c'est assavoir a gloutonnie et a luxure. Priez a Dieu qui me conforte et conduie en ceste bonne voulenté et entreprise a son honneur louenge et gloire et a nostre commun prouffit ». Cf. E. Du Pin, t. III, col. 901 AB.

On doit se le demander, mais il n'est pas possible d'hésiter longtemps sur la réponse. Non, si Gerson cite intégralement, dans chacun de ses sermons *Paenitemini*, l'évangile du jour, ce n'est pas qu'il entende soumettre chacune de ces péricopes à un traitement homélitique, c'est tout simplement — et nous reviendrons sur ce point afin de le mettre en pleine lumière — parce que son thème est à deux termes ; qu'après avoir prescrit la pénitence, il exige la foi en l'évangile et qu'il est impossible de croire en l'évangile si l'on néglige de le lire. L'Eglise proposant chaque dimanche à ses fidèles assemblés un fragment déterminé d'évangile, l'orateur sacré se croit tenu de le traduire et d'en fixer brièvement le sens ; mais, du point de vue de l'œuvre précise qu'il entend poursuivre au fil de tous ces discours, c'est un hors d'œuvre. La citation une fois faite et rapidement élucidée, Gerson passe au sujet qu'il a l'intention de développer et il ne dissimule pas que, ce faisant, il suit son plan d'ensemble mais ne tient plus aucun compte du texte évangélique qu'il vient de présenter à ses auditeurs[1].

Le sermon proprement dit ne s'occupe plus de la péricope évangélique. L'ensemble du discours ne doit donc pas être qualifié d'homélie. C'est une composition hétérogène qui juxtapose deux parties radicalement différentes et qui ne se conditionnent aucunement. Au moment où nous pensions découvrir l'analogie dont on tirait argument contre nous, c'est un contraste très accusé qui apparaît. Le prédicateur qui a conçu la série du Jeudi-Saint faisait porter tout son effort sur l'explication exhaustive d'un texte donné. Sans doute, maniée par un tel penseur, l'exégèse se chargeait de mille implications théologiques et pratiques, mais elle n'en perdait pourtant jamais son caractère essentiel, car tout tendait à l'élucidation du texte proposé.

Ce n'est pas tout. Même si l'on découvrait des analogies de structure et de contenu entre ces deux cycles, il resterait que les éléments analogues sont, de part et d'autre, assumés par des mouvements de pensée radicalement différents. Et comme cette différence radicale n'est pas limitée à deux termes, mais s'étend aux deux cycles tout entiers, la conclusion paraît aussi inévitable qu'immédiate : si l'analogie conseillait un rapprochement chronologique, un tel contraste doit imposer un éloignement assez considérable.

Gardons-nous, toutefois, plus que jamais, de céder à la séduction des solutions rapides. D'abord, parce que l'analogie aurait été constatée non

(1) Cf. J. Gerson, *o. c.*, fol. 4v° : « Quant au premier qui est pour ce présent dimenche, je vous réciteray en gros le texte de l'euvangille car aussi tantost après que Dieu eust dit *Penitemini*, repentez vous, il adjousta : *et credite euvangelio*, et crées en l'évangile. *Cum appropinquante*, etc. » (*sic* ; je souligne). Suit le texte de l'évangile, en français. Fol. 5r° : « Je ne m'arrestray point a l'exposition grande de ceste évangile. J'en diray aucunes petites notes littérales et puis prandray une exposition briefve et morale selond mon propos » ; cf. E. du Pin, t. III, col. 901C-902A. Pour les autres sermons, voir plus loin, p. 348, note 1.

seulement dans la réalisation des deux plans, mais aussi dans les déclarations inaugurales de leur même auteur ; ensuite, parce qu'il reste le cas de la Passion *Ad Deum vadit*, qui ne semble pas de nature à se dérober aussi complètement que vient de le faire la série *Paenitemini*. Considérons donc successivement ces deux points.

b) Analogie de déclarations inaugurales

Et d'abord, que dit à ses auditeurs le prédicateur du sermon *Ante diem*, que dit aux siens le prédicateur du premier *Paenitemini* ? C'est un fait : lorsqu'il aborde pour la première fois l'évangile de la messe du Jeudi-Saint en vue de le commenter pour des universitaires, lorsqu'il adopte pour la première fois un thème de l'évangile de saint Marc au principe de toute une série de sermons destinés à un auditoire populaire, Gerson juge opportun de s'expliquer sur le but poursuivi et sur les moyens qu'il compte mettre en œuvre pour l'atteindre[1]. Est-ce, de part et d'autre, le même but ? Se servira-t-il des mêmes moyens ?

Placé, pour la première fois, devant ce chapitre XIII de saint Jean que l'Église chante au jour du Jeudi-Saint, Gerson a éprouvé soudain le désir très vif de le traiter comme l'auraient fait les anciens. Dans ce dessein, il se propose de le parcourir tout entier de bout en bout. Ce faisant, il rendra vie à un genre oratoire auquel, dit-il, les modernes ont pratiquement renoncé, l'*homélie*. On voudrait bien savoir à quels prédicateurs anciens Gerson pense ici. Il n'est sans doute pas impossible que ce soit l'exemple de saint Jean Chrysostome ou celui d'Origène qui lui paraissent dignes d'être suivis : nous savons qu'il les connaissait[2]. Mais nous ne pouvons nous engager dans cette recherche. Ce qui est capital, ici, pour nous, c'est la nature même du traitement que l'orateur sacré juge opportun d'appliquer au fragment d'évangile que lui impose la liturgie.

Pas un instant il n'a eu, devant ce texte, l'intention d'y choisir un verset qui pût servir de thème — et de prétexte — à ces solides développements théologiques chers aux docteurs célèbres, et où il excellait. Dès le premier abord, il a été subjugué. C'est le texte qu'il s'agira, cette fois, de servir. Or, en vertu d'une relation historique bien propre à suggérer les réflexions les plus fécondes, le chancelier parisien ne peut

(1) Cf. J. Gerson, sermon *Ante diem*, cité par A. Combes, *Essai*, t. I, p. 366, et premier sermon *Paenitemini*, cité *supra*, p. 339, note 1.

(2) Pour saint Jean Chrysostome, cf. J. Gerson, sermon *Omnia dedit*, t. III, col. 205 D ; et *Epistola altera ad episcopum cameracensem*, t. III, col. 431 C (cité par A. Combes, *Études gersoniennes*, I ; dans AHDLMA, t. XII (1939), p. 329, note 3. Pour Origène, cf. J. Gerson, *Tract. super Cantica canticorum*, t. IV, col. 34 D : « sicut in persona Magdalenae quaerentis Deum dicit Origenes : « quaero creatorem, fastidio est mihi omnis creatura », et t. III, col. 1490 C (cité par A. Combes, *Jean Gerson commentateur dionysien*, p. 189, note 2) : « Origenes expresse ponit in Homilia Levitici ».

se décider à rendre au texte sacré la primauté qui s'était quelque peu estompée, sans avoir le sentiment d'opérer une véritable révolution qui le ramène aux méthodes anciennes. Chez lui, d'ailleurs, il ne s'agit ni de réaction instinctive ni de volonté aveugle de réforme. S'il songe à restaurer le genre homélitique, c'est parce qu'il a des raisons de le préférer aux méthodes en usage, et que ces raisons lui paraissent bonnes. Il ne se défend pas de les faire connaître. A son auditoire, il tient à en signaler trois. Elles sont graves.

Tout d'abord, cette façon d'adhérer au texte évangélique en le prenant tout entier pour l'expliquer dans le détail présente un avantage au point de vue de la foi elle-même : elle l'affermit. De plus, elle est plus propice à l'élucidation des mystères. Enfin, elle permet beaucoup mieux de nourrir la vertu[1].

Voilà un théologien tout à fait capable de fournir à l'exégèse ses meilleures lettres de créance, mais pour aussi convaincu qu'il soit de ses avantages singuliers, Gerson n'en a pas moins hésité devant le programme que lui imposait pareille méthode. Lourd d'un trop grand nombre de mystères, ce texte johannique défiait toute explication exhaustive. Que faire ? Renoncer à l'homélie et à ses servitudes ?

La décision gersonienne prend ici toute sa valeur distinctive. Le prédicateur du Jeudi-Saint est si peu disposé à ce repli qu'il aimera mieux multiplier les instructions que sacrifier une seule particule textuelle, et comme c'est seulement une fois par an que la liturgie lui propose cet évangile, il reviendra chaque année, jusqu'à épuisement, sur ce même texte[2]. De là le cycle du Jeudi-Saint, de là sa structure très particulière. Par essence, ce cycle devait être constitué d'autant de sermons qu'il y a, dans la péricope évangélique, de versets à commenter, et chacun de ces sermons ne devait pas être autre chose que l'œuvre d'un théologien penché sur l'Ecriture afin de l'éclairer par la mise en jeu de toutes ses ressources propres. Tel est Gerson au moment où il commence sa série de sermons *in Caena Domini* : est-ce le même homme qui entreprend le cycle *Paenitemini*, est-ce un cycle analogue qu'il entend alors construire ?

La réponse est d'autant plus aisée que l'auteur du cycle *Paenitemini* ne tient pas plus que celui du Jeudi-Saint à dissimuler ses intentions. Il est même plus explicite encore, et semble avoir à cœur de nous satisfaire, puisqu'il commence par déclarer :

> Avant que je descende a ma matiere, je vueil exposer la cause pour laquelle j'ay prins le theume, et diray mon entencion[3].

(1) J. Gerson, sermon *Ante diem* (cité par A. Combes, *Essai*, p. 366), t. III, col. 1142 D.

(2) J. Gerson, sermon *Ante diem* (cité par A. Combes, *o. c.*, p. 366), t. III, col. 1143 A.

(3) J. Gerson, premier sermon *Paenitemini* ; ms. B. N. fr. 24840, fol. 1 v° ; cf. du Pin, t. III, col. 899 B.

Pourquoi il a pris ce thème, Gerson l'apprend aussitôt à ses lecteurs. On s'inscrirait en faux contre son texte si l'on prétendait que ce choix est radicalement indépendant de l'Écriture, mais on ne trahirait pas moins gravement la vérité si l'on établissait la moindre analogie d'inspiration et de méthode entre le recours à l'Écriture qui est ici manifesté et celui que nous avons constaté dans le cycle *in Caena Domini*. Là, penché sur un texte donné, Gerson faisait œuvre d'exégète. Ici, c'est sur son expérience intérieure que le prédicateur s'est penché. Ce qui l'a frappé au premier chef, ce n'est pas une page d'Écriture, c'est la dure et souvent mortelle bataille que se livrent au cœur de l'homme le péché et la nature humaine. En ce combat quotidien, le salut ne peut venir que de notre seigneur et sauveur Jésus-Christ, par son incarnation. Or, c'est cette incarnation même que commémore la sainte Église au temps de l'Avent. Par sa venue, notre empereur et roi a porté secours à nos vertus. Mais nombreux sont les alliés des péchés. Le prédicateur de vérité poursuit l'œuvre du Christ. S'installant sur la hauteur, il doit louer hautement les vertus, condamner les vices.

Gerson a depuis longtemps pris conscience de cette mission redoutable. Il a souvent songé à s'en acquitter. Plusieurs raisons l'en ont toujours détourné. Il les énumère en les entrelaçant selon un ordre subtil qui correspond sans doute au mouvement même de ses intentions, hésitations, appréhensions, réflexions et scrupules. Deux sont présentées comme certaines : la crainte d'être inférieur à cette tâche, la prise en considération de son ignorance et de sa faiblesse. Une, moins honorable, n'est énoncée qu'à titre de possibilité intermittente : à savoir, une certaine négligence à base de découragement. Deux autres surgissent d'un même jet, bien qu'elles diffèrent profondément de nature : d'une part, de très nombreuses occupations qui l'absorbent ; d'autre part, le devoir primordial de veiller sur lui et sur son combat intérieur avant de s'occuper des étrangers. Un changement vient de se produire qui, grâce à Dieu, le délivre d'un bon nombre de ses excuses. C'est pourquoi, avec le secours de Notre-Seigneur Jésus-Christ et pourvu qu'aucun empêchement nouveau ne survienne, il a pris la résolution de monter plus souvent en chaire comme prédicateur évangélique. Et c'est précisément la nature de la mission devant laquelle il ne recule plus qui inspire le choix du thème scripturaire le mieux fait pour traduire cette lutte des vertus contre les vices en quoi va désormais consister la prédication du chancelier : *Paenitemini*[1].

(1) J. Gerson, premier sermon *Paenitemini*, *l. c.*, fol. 1v°-3r° (cf. E. du Pin, t. III, col. 900B-901A) : « Longtemps a que dedens le secret de ma pensée j'ay considéré que péché le desloyal et le traitre maudit de Dieu son droiturier seigneur faisoit guerre appre et mortelle contre tout l'umain lignaige, las en moy mesme l'ay je sentu plus que ne me fust besoing. <. . . > Si convient d'autre part que les vertus en leur bataille ayent héraulx au contraire pour atirer et esmouvoir les cuers a bien faire et a bien

S'il est vrai que, dans l'exorde de son premier *Paenitemini* comme dans son premier sermon du Jeudi-Saint, Gerson éprouve le besoin de s'expliquer sur son intention aussi bien que sur sa méthode, et fournit ainsi à l'historien la preuve que le premier terme de chacune de ces deux séries constitue la réalisation d'une initiative nouvelle, il suffit de comparer ces deux innovations pour obtenir deux conclusions remarquables. D'abord, une conclusion certaine : rien ne permet de réduire à l'unité les deux commencements attestés de part et d'autre. Ensuite, une conclusion probable : les deux commencements qu'il faut distinguer se situent selon un ordre chronologique qu'il n'est pas impossible de déterminer.

c) Conclusions sur les cycles du Jeudi-Saint et « Paenitemini »

Précisons, en premier lieu, ce qui est certain. Entre le cycle *Paenitemini* et le cycle du Jeudi-Saint, la différence de nature est si profonde qu'on ne peut faire fonds sur aucune analogie réelle. Soit dans le dessein exprimé, soit dans la réalisation du plan choisi, l'indépendance des deux séries est telle que l'historien irait contre les leçons les plus sûres de ces textes s'il les considérait comme procédant d'un seul et même dessein réformateur.

Considérons Gerson lorsqu'il entame le cycle du Jeudi-Saint. Ayant résolu d'expliquer à un auditoire d'universitaires un texte particulièrement difficile, c'est une œuvre savante qu'il entreprend. Il la réalisera dans la langue des clercs, et il ne pourra la mener à bien sans mettre en œuvre toute la compétence technique qu'il a acquise, à l'école ou depuis sa licence, par son labeur acharné de théologien érudit. Une fois accompli, cet effort ne saurait suffire. L'exposé même de son exégèse serait manqué si le prédicateur se contentait des procédés oratoires communément utilisés autour de lui. Pour réussir, une innovation méthodologique est nécessaire. D'ordre littéraire, elle porte sur la structure du sermon et, plus profondément encore, sur son esprit. Faire passer les droits du texte avant les libertés d'un développement théologique, c'est restaurer

vivre. Ces heraulx sont les prescheurs de vérité qui doivent monter en hault et hucher hault pour louer vertus et blasmer vices, *ascende tu qui evangelizas, quasi tuba exalta vocem tuam*. Et car entre les autres telz heraulz nostre empereur et roy Jhesucrist a voulu que je non digne fuce de ces office en son eglise et en son peuple, j'ay maintefoiz voulu moy exposer plus souvant pour ceste office exercer, mais paour de faillir et considéracion de mon ignorance et flebesse et par avanture aucune fois paresseuse négligence m'en ont retrait et destourne, avec ce que j'ay autres ocupacions plusieurs et que par avant je devoie entendre a moy mesmes et a l'assault qui se faisoit dedens moy que aux estranges. *Nemo sibi secundus, et quid prodest homini etc.* Maintenant, Dieu mercy, je n'ay pas tant de telles (ms. 24842r° *add.* : occupacions et) excusacions selon ce que je souloie. Si ay propose a l'aide de nostre seigneur Jhesucrist monter doresenavant plus souvant en la chaiere de prédicacion se autre empeschement ne me survient et pour prendre mon cry le cry de ceste bataille... » (cf. *supra*, p. 339, note 1).

l'homélie. La rançon de ce retour à l'antique, c'est une extrême longueur du discours. Prévu dès le principe, l'inconvénient est aussitôt surmonté par une décision qu'inspirent les conditions dans lesquelles ce commentaire prend naissance. La liturgie ramenant chaque année ce texte évangélique, c'est tous les ans, et une seule fois par an, que l'orateur reviendra sur le même sujet, jusqu'à ce qu'il ait achevé l'inventaire d'un texte, inépuisable en ses richesses cachées, mais dont les limites matérielles sont si précises qu'il n'est pas impossible, en y mettant le temps, d'en venir à bout.

Aucune de ces conditions n'entre en jeu lorsque Gerson ouvre le cycle *Paenitemini*. Les clercs ont fait place au bon peuple de Paris. Le latin est abandonné : pour ces braves gens, le chancelier prêche en français, et en quel savoureux français ! Ces auditeurs se soucient fort peu de *subtilités* exégétiques. De l'évangile, il leur faut le sens aussi clair que possible, et le message moral. C'est ce que l'orateur leur apporte. Pour répondre à leur attente, il ne songe ni à vaincre des résistances textuelles ni à mobiliser tous ses souvenirs scolaires. Il a très nettement conscience qu'il doit s'établir sur l'axe même de la prédication inaugurée par le Christ, viser la réforme morale de ces âmes qui sont aux prises avec leurs passions plutôt qu'avec des problèmes scripturaires, et d'abord établir en lui-même le règne des vertus qui assureront l'autorité du prédicateur et l'efficacité de tels discours.

Car c'est en la matière qu'ils traitent et en la valeur morale de l'orateur, nullement en une modalité nouvelle de structure que ces sermons vont trouver ces mérites essentiels. Le sentiment de nouveauté que Gerson éprouve incontestablement lorsqu'il aborde ce thème, c'est en cela, et en cela seulement qu'il consiste. Pour la première fois, et en pleine conscience de la gravité de cette démarche, Gerson paraît en chaire en tant que censeur des mœurs et fidèle écho du Christ. Chez lui, en un tel moment, aucun souci spécifiquement littéraire, aucune explication sur la forme de ses discours, aucune allusion à l'*homélie*. Le mot n'est même pas prononcé. Pourquoi y songerait-il ? Ce n'est pas une série d'homélies qu'il prévoit, mais tout un ensemble d'instructions dogmatiques et morales. Il n'a plus pour tâche d'expliquer une page d'évangile, mais d'éclairer les fidèles sur leur vie intérieure. Il ne se résigne pas à distribuer sur quinze ou vingt ans une œuvre d'érudition où éclatera son génie mais dont nul, peut-être, ne serait capable de suivre le fil et de se rappeler l'économie. Il se hâte de construire au plus vite, chaque dimanche, l'édifice urgent dont il attend la conversion et la sanctification d'âmes concrètes auprès desquelles continue l'œuvre du Rédempteur. Bref, ce que conçoit, ce que promet, ce que commence Gerson en ce premier sermon *Paenitemini* ne ressemble en rien à ce qu'il conçoit, à ce qu'il promet, à ce qu'il commence en son sermon *Ante diem autem festum Paschae*. L'analogie surviendrait-elle à l'improviste au cours de la réalisation ?

On pourrait le croire, pour la raison remarquable et déjà signalée que chacun de ces sermons *Paenitemini* cite et commente un texte d'évangile. Bien que le mot d'*homélie* n'y soit pas écrit, chacun ne constitue-t-il pas une homélie véritable ; chacun ne tient-il pas, par conséquent, à sa façon, la promesse incluse dans le premier terme du cycle du Jeudi-Saint ? Nous avons rejeté d'un mot cette interprétation : il est temps d'aller au fond de ce problème.

Chacun des sermons *Paenitemini* accorde, il est vrai, à l'évangile une place insolite dans l'ensemble de la prédication gersonienne, mais il suffit d'essayer de définir cette place pour voir la différence que nous venons d'observer s'étendre, s'approfondir et achever de prendre l'aspect d'un irrémédiable contraste. Si Gerson cite l'évangile dans chacun de ses sermons *Paenitemini*, c'est pour le motif expressément avoué que son thème est à deux termes dont aucun ne doit être sacrifié : faites pénitence, et croyez à l'Évangile. Pour croire à l'évangile, il faut d'abord le lire. Afin d'obéir à ce thème dont il ne s'écartera jamais, le prédicateur lira donc l'évangile. Mais, ne pouvant tout lire chaque fois, il choisira. Que choisir ? Prêchant chaque dimanche, il choisira tout simplement l'évangile du jour. Mais ce choix va-t-il s'accorder avec le plan qu'il s'agit avant tout de réaliser ? C'est là, nous semble-t-il, une question primordiale et essentielle. Pour Gerson, cette question ne se pose pas. Du point de vue qui est ici le nôtre, on ne peut exagérer l'importance de cette situation.

Gerson, c'est un fait que chacun de ses sermons met en évidence, ne s'est nullement soucié d'établir une véritable liaison organique entre le texte évangélique qu'il reçoit de la liturgie dominicale et le sujet précis qu'il doit traiter en chacun de ses sermons. Une légère exception doit être constatée à propos du premier qui, à l'aide de quelques subtilités tropologiques, noue un lien entre l'évangile lu alors au premier dimanche de l'Avent et le sermon sur la gourmandise qui suit le commentaire[1]. Partout ailleurs, il y a juxtaposition, sans compénétration proprement dite. L'orateur traduit intégralement l'évangile du jour ; il propose de

(1) Cf. J. Gerson, premier sermon *Paenitemini ; l. c.*, fol. 6r° (cf. E. du Pin, t. III, col. 902 D) : « O devotes gens < . . . > et ne veez vous pas comment gloutonnie la maudite soudoiere de pechié fait ung chacun jour notre âme en guise d'une beste mue par trop grande repleccion ou par yvresse. Avisez comment elle la lie tellement qu'elle ne scet ou aler par bonne pensée et sainte occupation ». L'évangile du premier dimanche de l'Avent, en la liturgie parisienne de ce temps, était celui de l'avant-messe des Rameaux, Saint Matthieu, XXI, 1-9. M. Mourin me fait observer que les applications morales tirées de l'évangile du jour s'étendent, dans le ms. B. N. fr. 24840, du fol. 5v° au fol 6v° ; que Gerson se pose ensuite quatre « questions » plus ou moins directement inspirées par le texte de l'evangile du jour et que la peroraison elle-même s'inspire du même evangile : cf. ms. 24840, fol. 9r°-10r°. Il constate surtout que le ms. B. N. fr. 24842 paraît ici bien meilleur que le 24840 qui déplace et omet des parties notables.

très rapides explications littérales, puis il passe à son sujet et ne revient guère qu'accidentellement sur l'évangile expliqué[1]. Par rapport au plan d'ensemble, l'évangile et son commentaire font figure de complément plaqué du dehors. Rien, en tout ce cycle, qui ressemble à l'homélie que la série du Jeudi-Saint a voulu ressusciter. Le traitement de l'évangile y est d'esprit scolastique bien plutôt que patristique[2].

(1) Voir, pour plus de facilité, dans l'édition E. du Pin, J. Gerson, 1. *Sermo II Adventus, contra luxuriam*, col. 910A-918A ; c'est l'évangile du jugement dernier (col. 912A), qui permet une liaison facile ; col. 911D : « Et quia incidi ad loquendum de Judiciis Dei quorum luxuria facit oblivisci, volo recitare Evangelium hodiernum quod facit ad hoc propositum », le commentaire occupe les col. 912A-913B, puis : « Redeamus igitur ad primam nostram materiam pro aedificatione nostra, et quaeramus a foeda luxuria quid factura sit, quid dictura, quo se absconsura, quando veniet postremi Judicii dies. — 2. *Sermo III contra luxuriam*, col. 918B-926B, évangile de la réponse de Jésus à la consultation de saint Jean-Baptiste (Saint Matthieu, XI, 2-10, actuellement au IIe dimanche de l'Avent), col. 919A ; commentaire, 919B-D, puis retour au sujet, 919D : « Accedamus ad moralitatem, secundum inchoatam nostram materiam, et dicamus quod luxuria foeda et immunda facit humanam creaturam solum delirare et recipere omnes imperfectiones et infirmitates quae figuratae sunt in nostro Evangelio quoad animam semper, et saepe quoad corpus » : c'est tout. — 3. *Sermo IV*, col. 926C-932C, évangile de la confession de saint Jean-Baptiste (Saint Jean, I, 19-28 ; actuellement au IIIe dimanche de l'Avent), commentaire, col 927 B-C, puis, col. 927 C, fin : « Considerando hunc Adventum Nativitatis Dei, multae irrepserunt quaestiones etc. sed eas omitto usque ad diem crastinum, ut veniam ad *materiam meam*, in qua loqui debeo contra luxuriam ». — 4. *Sermo exhortatorius ad castitatem; Dominica I post natalem Domini*, t. III, col. 960B-967A : évangile de la Présentation, col. 961 C ; commentaire, col. 961D-962B ; transition col. 962C : « In hoc Evangelio audistis castitatem esse ubique, et in tribus statuum modis », puis développement sans aucun contact ; et ainsi de suite. La relation entre la péricope évangélique et le sermon est plus ou moins étroite (ainsi 5. *Dominica infra octavas Epiphaniae docens modum vivendi conjugatorum*, col. 994D-1002C, qui cite l'épisode de Jésus au Temple, col. 996A, afin de traiter, sans commentaire littéral, du mariage, 995D : « Et videtur mihi magnepere Matrimonium hic laudatum esse et instructum », mais elle n'est jamais d'ordre exégétique proprement dit. Voici, grâce à M. Mourin, l'original français des textes que je viens de citer en latin : 1. (ms. B. N. fr. 24840, fol. 21r°-v°) « Et car je suis cheu a parler des jugemens de Dieu lesquel(s) luxure fait oublier (24842, fol. 19r°, *add.* et par lesquielx aviser nous en devrions garder) je vous reciteray l'evangille du jour d'ui qui fait a ce propos et par ce je parleray »... — fol. 24r° : « Si revenons a notre premiere matiere pour nostre edificacion et demandons a luxure soullarde qu'elle fera qu'elle dira ou elle se cachera quand vendra ce jour du derrain jugement... » — 2. fol. 34v°-35r° : « Venons a moralité selon nostre matere entreprise Et disons que luxure ordre et paillarde fait en creature humaine qui la hauberge et recoit tous les meschiefz et toutes les maladies qui sont figurees en nostre euvangile et quand a l'ame tousjours en en (*sic* ; 24842, fol. 24v° : et bien) souvant quant au corps ». — 3. fol. 48v° : « En pansant en ceste venue de la naissance de Dieu vi(n)rent plusieurs questions etc mais je les laisse a demain pour venir a ma matiere ou je doy parler contre luxure ». — 4. fol. 61r° : « En ceste evangile vous avez oui que chastete y est part tout *(sic)* et en trois manieres d'estas ». — 5. fol. 75v° : « Et me semble que mariage est ycy grandement loé et endoctriné ».

(2) Après avoir lu ces lignes, M. Mourin m'a fait observer qu'elles soulignaient sans doute trop fortement l'hétérogénéité, d'ailleurs indiscutable, des deux parties. D'assez nombreuses références lui permettront de montrer que le prédicateur n'oublie

Ouverts de façon radicalement différente, les deux cycles se développent selon deux méthodes entièrement hétérogènes. Le prédicateur du Jeudi-Saint et le prédicateur de la série *Paenitemini* vivent dans deux mondes incommensurables. Rien n'invite à tenir ces deux mondes pour contemporains. Doit-on penser qu'ils seraient plutôt successifs ?

d) Le véritable rapport chronologique des deux cycles

Au point où nous voici parvenus, nous ne saurions douter que le sermon *Ante diem* et le premier *Paenitemini* ne nous placent en présence de deux commencements. Est-il possible, à l'aide des seules ressources dont nous disposions jusqu'ici, de ranger ces deux commencements selon un ordre tout au moins probable ?

A priori, on pourrait être tenté de penser que le cycle savant doit être plus ancien que le cycle populaire. En effet, à cette époque, un chancelier de l'Université devait s'adresser plus naturellement, en latin, à ses collègues et étudiants qu'en français au peuple parisien. Il ne faut pourtant pas appuyer sur cette vraisemblance, car nous connaissons le zèle de Gerson pour l'évangélisation des simples. Pourquoi n'aurait-il pas commencé par là ? D'ailleurs, l'exorde du premier *Paenitemini* ne marque-t-il pas un début absolu dans la prédication ? Gerson ne s'y excuse-t-il pas de n'avoir pas prêché, auparavant, ainsi qu'il aurait dû le faire ? Ce qui commence avec *Ante diem autem festum*, ce n'est pas la prédication gersonienne, c'est simplement une nouvelle méthode de prédication. Au moment où nous pouvons nous convaincre que l'analogie sur laquelle M. Mourin fondait ses réserves n'existe pas, la considération plus attentive des données du problème nous conduirait-elle à aggraver la déroute de mon système chronologique en plaçant le premier sermon du Jeudi-Saint, non plus immédiatement avant le premier *Paenitemini*, mais nécessairement après ?

Cette situation ne serait plus impossible, puisque nous venons de nous convaincre que, n'étant pas composée d'homélies, la série *Paenitemini* ne suppose pas comme antérieure la réforme oratoire accomplie ou amorcée par le sermon *Ante diem*. Il n'en est pas moins vrai que l'exorde du premier *Paenitemini* ne l'exige nullement. On fausserait, en effet, la déclaration qu'y fait Gerson si on l'interprétait comme signifiant soit que Gerson n'aurait jamais prêché auparavant, soit même qu'il n'aurait jamais porté en chaire des sujets de morale évangélique. En réalité, les termes mêmes employés par le prédicateur obligent à penser qu'il s'agit pour lui, non de commencer à prêcher, mais de monter *plus souvent*

pas, lorsqu'il moralise, la péricope évangélique qu'il vient de traduire et d'expliquer rapidement. Je lui laisse le mérite des mises au point si désirables que sa note finale veut bien nous promettre. Il reste, et c'est ce qui importe, que la série *Paenitemini* n'est assurément pas composée d'*homélies*.

en chaire, et pas davantage de se mettre pour la première fois à louer les vertus ou à attaquer les vices, mais de s'y appliquer tout de bon, avec continuité, intensité et méthode. Loin de se présenter comme un commencement absolu, le premier sermon *Paenitemini* suppose des antécédents, et même sans doute une expérience de la chaire assez prolongée pour conférer à l'orateur tout le prestige qui lui donne le courage d'affronter les risques inhérents à une telle entreprise. Mais on ne saurait nier qu'une telle déclaration s'oppose à ce que l'on se représente l'activité oratoire de Gerson avant *Paenitemini* comme très fréquente, et surtout comme d'essence évangélique et morale.

Or, c'est à l'antériorité du cycle du Jeudi-Saint qu'une telle constatation serait plutôt favorable. Des sermons séparés par une année entière et qui, tout en portant sur un texte évangélique, évitent de se présenter comme des réquisitoires contre les vices dénoncés et condamnés par l'évangile, tels sont bien ceux que nous avons isolés en cette série. Puisque, par son caractère savant, ce cycle paraît plus ancien que l'autre ; puisque, par l'extrême espacement de ses termes et par leur caractère doctrinal, il répond bien aux habitudes dont l'auteur du premier *Paenitemini* déclare vouloir s'affranchir, tout nous invite à penser que, par son premier terme au moins, le cycle du Jeudi-Saint est antérieur au cycle *Paenitemini*. Disons même que l'on comprendrait encore mieux la réforme inaugurée en ce premier *Paenitemini* si le cycle du Jeudi-Saint était pratiquement achevé, ou bien près de l'être, lorsque Gerson adopte la méthode plus purement évangélique à laquelle nous devons ses beaux sermons *Paenitemini*.

Au lieu de placer le premier terme du cycle du Jeudi-Saint aussi près que possible du premier *Paenitemini* ; au lieu de confondre, si l'on peut dire, les eaux de ces deux cycles en les traitant comme rigoureusement contemporains, nous sommes engagés par toutes ces observations à considérer ces deux cycles comme successifs, et à placer le sermon *Ante diem* assez longtemps avant le premier *Paenitemini* pour que le cycle qu'il inaugure soit très avancé, et même, si possible, achevé, avant que l'autre ne commence. Mais la Passion *Ad Deum vadit* ne va-t-elle pas nous obliger à revenir sur cette conclusion pour rejoindre enfin la position que M. Mourin nous conseillait de substituer à la nôtre ?

e) La Passion « Ad Deum vadit »

La Passion *Ad Deum vadit* suggère deux observations. En premier lieu, construite comme elle l'est, il semble bien qu'elle mérite le nom d'homélie, donc qu'elle se situe sur l'axe des sermons du Jeudi-Saint. D'ailleurs, par son thème, elle reprend un thème de ce cycle. Cette deuxième observation présente un vif intérêt chronologique. On sait — ou plutôt on va bientôt savoir par la Thèse de M. Mourin — que Gerson

a prêché au moins une fois deux sermons consécutifs sur le même thème : un *Beati* latin pour les universitaires et, le lendemain, un *Beati* français, plus développé, pour les simples fidèles[1]. Puisque nous avons un *Ad Deum vadit* du Jeudi-Saint en latin, pour les universitaires, et un *Ad Deum vadit* du Vendredi-Saint, en français, pour le dévot peuple chrétien, l'hypothèse la plus séduisante est de considérer ces deux sermons comme consécutifs. La Passion étant de 1403, le sermon du Jeudi-Saint serait daté par le fait même, et de la même année. Est-ce là un recoupement favorable aux critiques dont nous examinons le bien fondé ?

Il convient tout d'abord de refuser à la Passion *Ad Deum vadit* le nom d'homélie. Gerson ne le lui donne pas. Il ne la rattache aucunement à la série du Jeudi-Saint. Et il dit assez clairement ce qu'il a voulu faire pour que nous ne risquions pas de nous méprendre sur ce point important. Prenant d'ensemble le texte des quatre évangiles relatif à la Passion, il le divise arbitrairement en vingt-quatre fragments — autant qu'il y a d'heures dans la journée — et, laissant de côté toute considération technique, il s'applique à élever les cœurs à la dévotion et à la compassion[2]. C'est là une méditation sur l'évangile, non une homélie. Sans doute, chaque fragment sera littéralement traduit, mais seulement afin de

(1) Ces deux sermons *Beati qui lugent* se lisent, également en latin et indûment séparés, dans l'édition E. du Pin, t. III, col. 1515C-1527D et col. 1558C-1567A. C'est le *Beati* des col. 1515-1527 qui est le premier en date ; cf. col. 1517BC : « Dicemus quoque brevius quam tanta res expostulat, quoniam in scholastico exercitio, et in verbo ad populum, latiori sermone super hoc, Deo propitiante, tractabimus », et col. 1562C : « Ratione diei, et quia in sermone quem feci hesterna die in Universitate, locutus sum aliqualiter de materia secundae, et tertiae rationum ; insistam adhuc circa hanc rationem primam, et dicam de aliis in fine sermonis aliquid, si tempus patiatur, et vos audire volueritis ». C'est le second sermon qui fut prononcé en français. Il est édité par M. L. Mourin, dans son volume sur *Six sermons français de Gerson*, actuellement sous presse.

(2) Cf. J. Gerson, *Ad Deum vadit ;* éd. D. H. Carnahan, p. 45, l. 163-p. 46, l. 176 : « Et comprendray le sens des quatre euvangelistes ensemble, sans moy arrester longuement a allegacions ou quotations ou hystoires impertinens, ne aux doubtes ou questions qui se pourroient faire, et m'efforceray principalment a esmouvoir noz cueurs a devotion et a deul de ceste angoisseuse passion ; et prendray tousjours une commune partie du texte affin que vous entendés ce qui sera de l'euvangile, et a tenir de necessite, et ce qui sera dit seulement par une religieuse pensee et consideration, en remenbrant ce qui vraysemblablement povoit estre fait ou dit, sans pereil quelconque d'erreur ou de folle assertion, comme ja fait paravant a l'exemple des sains docteurs. Et deviseray cest texte en XXIIIJ. parties selon XXIIII. heures qui sont ou jour et en la nuit, XII. pour le sermon et XII. pour la collation. » Ce texte écarte définitivement l'erreur qu'aurait pu inspirer la traduction reproduite par E. du Pin, t. III, col. 1156A : « Et deducam textum in quatuor et viginti partes, secundum quod diei horae quatuor sunt et viginti. Et erunt in nocte duodecim pro sermone, et duodecim pro collatione ». Gerson, d'après cette fort laide infidèle, aurait prêché la nuit ses douze premières parties. Ce fait ne manquerait pas d'importance pour la datation du sermon du Jeudi-Saint *Ad Deum vadit*, car il serait tout à fait invraisemblable que le même prédicateur eût prêché ces deux sermons à la suite. Mais l'original français ne dit rien de tel.

rappeler aux fidèles ce que contient le récit évangélique, par conséquent ce qu'il est nécessaire de croire, et de distinguer de ce donné ce qu'il est loisible à la piété de s'imaginer[1]. L'œuvre propre du prédicateur sera, non de mettre le texte même en lumière, mais, ce texte supposé, de le dépasser de toutes parts afin d'obtenir d'auditeurs qui ne songent pas à lui refuser l'adhésion de leur foi un grand élan d'émotion et de dévotion. En ce dessein, en cette méthode, en cette réalisation, en la langue même qui est ici employée, rien qui soit comparable aux homélies du Jeudi-Saint.

Le lien de contiguïté serait-il maintenu par le thème seul ? Trois observations dissuadent de le penser. Il est tout d'abord très digne de remarque que l'identité de thème soit beaucoup plus apparente que réelle. *Ad Deum vadit* ? Oui, il est vrai que l'un des sermons du Jeudi-Saint et que la Passion commencent par ce même thème ; mais il faut s'empresser d'ajouter que ce n'est pas sur ce thème que le prédicateur de la Passion construit son sermon et veut attirer l'attention ; c'est sur la transposition française qu'il en donne aussitôt :

> A Dieu s'en va par mort amere
> Jhesus, voyant sa doulce mere
> Si devons bien par penitance
> De ce deul avoir remenbrance[2].

De ce point de vue essentiel, la situation n'est donc pas comparable entre les deux *Ad Deum vadit* et les deux *Beati qui lugent*. Pour peu que l'on poursuive l'enquête, le fossé se creuse encore. Dans le long exorde de cette Passion, l'orateur se réfère à la soirée de la veille, et à la manière dont Jésus l'a employée[3]. Or, bien qu'il insiste sur ce point, il ne fait aucune allusion ni à un sermon qu'il aurait prêché la veille, ni à une série d'instructions du Jeudi-Saint que cette Passion viendrait compléter. Un tel silence, chez Gerson, serait tout à fait anormal. Les deux *Beati* achèvent de nous en convaincre puisque, dans son sermon français, le prédicateur ne peut se défendre de rappeler ce qu'il a dit le jour précédent devant l'Université[4]. Si l'*Ad Deum vadit* latin avait été prononcé la veille de la Passion, Gerson aurait dû être, en ce Vendredi-Saint de 1403, bien

(1) Voir, dans le texte cité à la note précédente, les lignes 168-174 : « et prendray toujours... des sains docteurs ».

(2) J. Gerson, *Ad Deum vadit*, thème ; éd. D. H. Carnahan, p. 41, avec correction de *duel* en *deul*.

(3) Cf., dans l'édition D. H. Carnahan, où il s'étend de la p. 41, l. 1, à la p. 46, l. 185, le tableau pathétique de la p. 42, l. 21 à la p. 43, l. 61 : « O doulce mère, je eslieve maintenant les yeulx de ma pensee et regarde « . . . » quelle fut la departie de vostre benoit filz Jhesus, quant il ala a Dieu par mort amere ». Toute la suite du prologue évoque les principaux personnages de la Cène, et leurs sentiments.

(4) Voir le texte de la col. 1562, cité *supra*, p. 351, note 1, et son original français, dans l'édition L. Mourin (sous presse), l. 268-270 : « A cause de la journee, et pour ce que ou sermon que je feys hyer en l'Universite je parlay aucunement de la matiere de la seconde et de la tierce raison »...

différent de lui-même pour ne pas se reporter avec quelque complaisance à telle ou telle des idées qu'il aurait proposées ou développées en ce sermon.

Cette différence atteint les proportions d'une invraisemblance colossale lorsque l'on compare les deux *Ad Deum vadit*. Tant par ce qui les rapproche que par ce qui les distingue, ces deux sermons rendent intolérable l'hypothèse d'une telle contiguïté doublée d'un tel silence. Une inspiration des plus émouvantes conduit le prédicateur du Jeudi-Saint à renoncer, par délicatesse, à l'*Ave Maria* qui termine tous ses exordes, mais, pour justifier cette étrange omission, il consacre tout cet exorde à évoquer les douleurs de Marie en la séparation qui va la priver de son divin Fils. Tel est le spectacle pitoyable qu'il offre à ses auditeurs afin d'émouvoir leur compassion. Ce Seigneur qui était avec la Pleine de grâce, le voici qui part vers Dieu : comment adresser encore à cette Mère en deuil la salutation angélique dont cet événement paraît la négation[1] ? Cela dit, tout le sermon est consacré à l'Eucharistie. Or, pour le prédicateur de la Passion, Marie est un personnage essentiel, et c'est sur son attitude probable, sur ses douleurs certaines, qu'il revient sans cesse[2]. Dès son exorde très développé, il traite le thème de la séparation, en insistant sur le même spectacle que celui dont son sermon du Jeudi-Saint présente aux universitaires le douloureux tableau[3]. De plus, ce même exorde fait une place assez large à la dernière Cène. Si Gerson avait prêché la veille son *Ad Deum vadit* latin, il faudrait ne pas le connaître pour croire qu'il eût pu être capable de repasser sur les mêmes idées, de ranimer les mêmes images sans dire une seule fois ou bien qu'on allait l'entendre développer un point qu'il n'avait pu qu'aborder la veille, ou

(1) J. Gerson, sermon du Jeudi-Saint *Ad Deum vadit ;* t. III, col. 1134B-1135A : « In hac lugubri hora, in ista nocte anxia, in recessu tuo moestissimo, bone Jesu, ubi est, quaeso, piissima et dilectissima Mater tua ? Quid agit ? Quid meditatur ? Numquid, dic tu nobis per miserationes tuas, numquid insalutata discedes ? Liceat sibi prius te videre, te alloqui, tibi cum plangore et singultibus ingeminare ad Deum. Fili mi ; Fili mi ad Deum ; ad Deum, dilecte uteri mei ; ad Deum, spes mea, salus mea, decor meus, et gaudium : et quid non sequor te quocumque ieris ; parata quidem sum tecum in carcerem ire. Ecce, Viri Patres et Fratres, pium miserandumque spectaculum. O Deus ! O pietas ! Separatur ecce Filius, et talis Filus unigenitus a Matre viscerosissima »... 1135A : « Nam salutatio Angelica solita videretur in hoc luctu importuna narratio, quoniam Jesus Filius tuus, ô benedicta in mulieribus, vadit ad Deum, et jam mox non erit corporaliter. *O gratia plena, Dominus tecum, ad Deum vadit !* ».

(2) Il commence dès le prologue ; cf. éd. Carnahan, p. 42, l. 21. Il reprend à propos du second texte, p. 53, l. 439 : « He, my ! doulce mere..., puis au quatrième, p. 61, l. 729 : « O Vierge, Mere tres glorieuse », p. 62, l. 765 : « O piteuse mere... » ; au cinquième, p. 69, l. 1033 : « Encore pensez yey que se Nostre Dame... » ; au septième, p. 77, l. 1304-1375 : « Vous vouldriés bien savoir (se croy je), o devot peuple chrestien, ou estoit la piteuse et doloreuse mere de nostre seigneur Jhesu Crist »... ; au huitième, p. 81, l. 1472, etc., etc.

(3) Cf. dans l'éd. Carnahan, p. 42, l. 21 à p. 43, l. 56.

bien qu'il se bornerait cette fois à évoquer d'un mot une doctrine largement exposée en son sermon précédent.

De telles similitudes, baignant en un tel silence, sont aussi défavorables que possible à la contiguïté de ces deux sermons *Ad Deum vadit*. Il est d'ailleurs à peine vraisemblable qu'un orateur qui devait prêcher le Vendredi-Saint un immense sermon dont on ne voit pas qu'il ait pu le débiter en moins de sept ou huit heures, ait pu consacrer deux heures au moins, la veille, à un sermon savant sur l'Eucharistie[1]. Si donc l'on tenait, malgré nos observations, à rapprocher autant que possible ces deux *Ad Deum vadit*, on agirait sans doute avec prudence en les séparant pour mettre le premier en 1402, le second en 1403.

De toutes façons, que l'*Ad Deum vadit* latin ait été prononcé en 1402 ou en 1403, que résulterait-il de cette localisation en ce qui touche à mon système chronologique et à celui que M. Mourin voudrait lui substituer ?

f) L'ordre de succession

Au milieu de toutes nos incertitudes, il est un point que j'ai présenté comme aussi sûr que ces choses peuvent l'être, et qui trouve une fermeté nouvelle dans le fait que M. Mourin ne l'a pas considéré comme douteux. L'ordre de succession des sermons doit être déterminé, ai-je dit, par l'ordre même des versets de notre texte évangélique[2]. Or, dès que l'on applique ce principe au catalogue complet de nos homélies, le sermon *Ad Deum vadit* se voit assigner un rang précis : le sixième[3].

Ce fait est décisif. Quelle que soit sa date exacte, 1402 ou 1403, c'en est assez pour que le premier terme de la série du Jeudi-Saint soit immédiatement rejeté loin en amont du cycle *Paenitemini*. Si cette série était continue, c'est en 1398 ou 1397 que serait reporté le sermon *Ante diem*. Mais nous savons — ce point, aussi, est hors de doute — que Gerson n'était pas à Paris au Jeudi-Saint de 1400[4]. La série est donc certainement discontinue. Par conséquent, son premier terme ne saurait être placé plus bas que 1397 ou 1396.

Ce résultat présente le caractère très remarquable d'être beaucoup plus favorable à mon système qu'à celui de M. Mourin. Sans doute, la chronologie qu'il implique ne coïncide pas avec celle que j'ai adoptée.

(1) Sur ce point, voir plus haut, p. 351, note 2. L'éditeur ne doute pas que le *sermon* proprement dit, c'est-à-dire les douze premières sections, ait été prêché le matin : cf. D. H. Carnahan, *o. c.*, p. 30 : « The first of the two large divisions of the *Ad Deum vadit*, the « sermon », strictly speaking, occupies a little more than two-thirds of the entire discourse. It was delivered at the morning service as is indicated in the *finis : Explicit sermo de mane* ».

(2) Cf. A. Combes, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, t. I, p. 366-367.

(3) Cf. A. Combes, *o. c.*, p. 367-368.

(4) Cf. A. Combes, *o. c.*, p. 373-374.

Autant dire que, s'il s'impose, il me convainc d'erreur, car, en fait de chronologie, ce qui n'est pas rigoureusement exact est faux. Mais s'impose-t-il ?

En réalité, il ressemble beaucoup à celui que j'ai obtenu dans mon *Essai* en prenant la question par son autre extrémité. Il provient d'une considération un peu trop unilatérale du problème. Séparer l'*Ad Deum vadit* de la Passion française par un espace supérieur aux quelques heures qu'accorderait une contiguïté peu vraisemblable, c'est une opération que tout conseille ; mais arrêter en 1402 ce mouvement régressif, c'est le fixer à sa première étape possible sans avoir de quoi montrer la nécessité de cet arrêt. Pourquoi ne pas remonter jusqu'en 1401 ? Rien, que je sache, ne peut prouver que cette deuxième étape soit illégitime. Or, si elle est justifiée, c'est mon système chronologique qui trouve une confirmation saisissante dans les considérations dont on pensait l'accabler. Ce recul serait-il justifié ?

Revenons à nos certitudes. La série du Jeudi-Saint est discontinue ; il faut y reconnaître au moins une coupure, et cette coupure est datée de façon tout à fait précise du 15 avril 1400. Si l'*Ad Deum vadit* est de 1402, c'est entre le quatrième et le cinquième terme de la série que passe l'interruption. S'il est de 1401, c'est entre le cinquième et le sixième. Or, j'ai déjà montré qu'il n'est pas, en tout ce cycle, de sermons dont les styles soient plus étroitement apparentés que les quatrième et cinquième, tandis que l'insistance avec laquelle Gerson revient sur son plan d'ensemble au début du sixième serait particulièrement naturelle s'il s'agissait alors de reprendre, après une interruption d'un an ou plus, la réalisation de son dessein. J'ai admis en conséquence un intervalle de deux ans entre les sermons n° 5 et 6[1].

Ce double fait suffit à nous dissuader de placer en 1401 le sermon *A Deo exivit*, et à montrer que cette même date 1401 serait plausible pour *Ad Deum vadit*, puisqu'elle supposerait un écart minimum de deux ans entre le cinquième et le sixième sermons.

Conclusion

L'examen attentif des objections que le mieux informé des gersonisants a cru devoir diriger contre mon système chronologique nous conduit à une double constatation. Il est d'abord manifeste que, prises une à une ou dans leur ensemble, elles ne réussissent pas à constituer la preuve que ce système soit faux. Il est ensuite assez remarquable que l'on n'ait pas beaucoup de peine à discerner dans leurs implications les plus naturelles quelques suggestions qui paraissent plutôt favorables aux conclu-

(1) Cf. A. Combes, *o. c.*, p. 374.

sions dont j'avais cru devoir me contenter. C'en est assez pour se sentir un peu moins inquiet, non pour confondre ces signes rassurants avec une confirmation proprement dite. La seule conclusion légitime, c'est que la question reste ouverte et qu'elle doit être étudiée à frais nouveaux.

Le terrain ainsi déblayé, voyons s'il est possible de poser et de résoudre, un peu mieux que nous ne l'avons fait jusqu'ici, un problème dont l'importance est considérable pour l'histoire de la pensée gersonienne et de son évolution vers la mystique.

III. NOUVELLE ENQUÊTE MÉTHODIQUE SUR LA DATE DU CYCLE GERSONIEN DU JEUDI-SAINT

Nous venons de conquérir le droit de faire partir notre nouvelle enquête d'une non-impossibilité et d'une confession : il n'est pas impossible que j'aie trouvé la vérité en plaçant au Jeudi-Saint 8 avril 1395 le premier sermon du cycle étudié, *Ante diem autem festum Paschae*, mais, telles que je les ai présentées en mon *Essai*, la position et la solution de ce problème souffrent, je n'hésite pas à l'avouer, de trois faiblesses principales qui empêchent ma conclusion d'être contraignante.

La première paraît grave. Elle consiste dans le fait surprenant qu'au lieu d'avoir méthodiquement envisagé toutes les hypothèses possibles, je me sois contenté de proposer la première, de la vérifier et d'enregistrer quelques vraisemblances convergentes, sans tenter aucune contre-épreuve. La seconde révèle très vite qu'elle ne doit pas être de moindre conséquence : de la série complète, j'ai laissé le dernier terme hors de mes vérifications, sous prétexte qu'il était beaucoup trop tardif pour nous intéresser directement[1]. Auprès de ces deux déficiences, la troisième pourrait passer inaperçue : il importe cependant de la mettre en relief, car on ne saurait mesurer *a priori* les suites d'une telle négligence. En tenant compte du fait certain que l'un des termes de la série considérée — le second — est perdu, je n'ai pas fait remarquer que l'unicité du terme disparu n'est pas assurée, puique — l'exemple des cinquième et sixième sermons suffit à le prouver — Gerson ne s'interdisait pas de diviser un même verset d'évangile afin d'y puiser deux thèmes différents pour deux sermons successifs. C'est donc dès le deuxième sermon que les repères chronologiques deviennent flottants.

Dans de telles conditions, mon système exhibe une fragilité constitutionnelle, et la situation chronologique du sermon *A Deo exivit* semble perdre toute garantie. Essayons donc maintenant de porter remède à ces faiblesses en tenant compte de tous les témoins conservés, afin de poser

(1) Cf. A. Combes, *o. c.*, p. 367.

tout d'abord le problème en toute sa complexité et de pouvoir mettre en œuvre, finalement, tous les repères de critique interne ou externe que l'état des textes ou notre connaissance du milieu historique nous permettront de découvrir.

§ I. Le cycle du Jeudi-Saint

Tel que les éditions nous ont permis de l'isoler, le cycle du Jeudi-Saint contient six sermons. Il doit certainement être complété, au deuxième rang, par un septième texte qui n'a pas été édité et que l'inventaire des *incipits* actuellement catalogués ne m'a pas encore permis de retrouver. Les six premiers termes de ce septénaire commentent les trois premiers versets de saint Jean. C'est au huitième que le dernier emprunte son thème[1]. Il y a donc là une lacune béante de quatre versets. La double existence corrélative de cette lacune et du sermon commentant le verset 8 soulève un problème considérable. Pensant pouvoir parvenir à mes fins sans le prendre en considération, j'avais même omis de le signaler. C'était sacrifier à la concision les plus saines exigences d'une méthode normale. Nul système chronologique ne peut être stable sur ce point si l'on ne prend soin d'aller jusqu'au bout des données réelles.

Or, ici, les données sont telles que la première question à envisager est relative à cette lacune. En effet, puisque Gerson a abordé l'évangile du Jeudi-Saint avec la ferme intention de parcourir ce texte de bout en bout en vue de faire valoir toutes ses richesses ; puisqu'il s'est tenu, avec une continuité remarquable, à la réalisation de ce dessein par la composition au moins de six sermons successifs qui l'ont occupé au moins pendant six ans, et puisque nous constatons l'existence d'un sermon de même type construit sur le huitième verset du même texte évangélique, on est immédiatement invité à se demander si le chancelier n'aurait pas poursuivi son propos sans interruption, tout au moins jusqu'à ce huitième verset, et si la conservation de cet ultime témoin ne suffirait pas à prouver l'existence primitive d'un cycle notablement plus fourni qui aurait compté, au lieu de sept sermons, tous ceux que suppose la lacune aujourd'hui concevable. Le sermon *Si non lavero te* étant construit sur le même modèle et ne faisant d'ailleurs aucune allusion ni au fait que le prédicateur se serait soudain résolu à éliminer de ses commentaires les versets 4-7, ni à une interruption quelconque de la série, l'hypothèse de beaucoup la plus vraisemblable est que nous disposons avec lui d'un autre élément du même cycle, et que Gerson n'a atteint le huitième verset de son texte qu'après avoir commenté les versets intermédiaires. Dans cette hypothèse, combien aurait-il prêché de tels sermons ?

Le comput le plus simple consisterait à supposer autant de sermons

(1) Cf. A. Combes, *Essai*, t. I, p. 366.

que de versets. On ne peut toutefois s'en tenir à cette correspondance terme à terme, pour la raison décisive que, dans la zone qui nous est connue, elle n'est pas réalisée. Le seul verset 3 a fourni leur thème à trois sermons. Observons d'ailleurs que, s'il porte sur le huitième verset, le dernier sermon conservé n'arbore comme thème que la deuxième partie de ce verset : *Si non lavero te*. Or, la première partie avait un sens si complet et si indépendant qu'il y a tout lieu de penser qu'elle avait mérité un traitement particulier : *Dicit ei Petrus : non lavabis mihi pedes in aeternum*. Il n'en va pas de même des versets 4, 5, 6 et 7 : chacun est assez court et assez unifié pour ne pas suggérer de dédoublement. Gardons-nous pourtant d'affirmer qu'il en ait été ainsi. Il ne serait pas impossible que la subtilité et la profondeur gersoniennes se fussent exercées sur tel ou tel (le sixième ou le septième, peut-être) en le divisant. Réservons cette hypothèse. La série que nous allons considérer sera donc la série la plus courte que l'on soit invité à conjecturer.

Cela dit, il semble que l'on ne puisse hésiter ici qu'entre trois hypothèses. Ou bien le sermon *Si non lavero te* est étranger au cycle du Jeudi-Saint, par conséquent totalement dépourvu de valeur chronologique par rapport à notre enquête. Ou bien il a été prononcé immédiatement après le sermon *Id Deum vadit*, ou après un autre sermon perdu, sans que les versets 4-7 aient été intégralement interprétés. Ou bien il se situe à sa place normale, sur le verset 8 *b*, tous les autres portant leur, ou leurs sermons respectifs. La première hypothèse est dépourvue de toute probabilité. Avec la seconde, le cycle comporterait au moins sept éléments, et peut-être plus. Avec la troisième, nous en aurions au moins douze, dont le *Si non lavero te* serait le douzième.

La question de savoir si Gerson aurait dépassé ce terme défie les ressources actuelles de la critique. Le texte évangélique chanté à la messe du Jeudi-Saint compte quinze versets. Gerson, nous l'avons vu, avait certainement l'intention de l'expliquer tout entier. L'a-t-il fait ? Pour qui cherche à déterminer la situation chronologique de ce cycle, il serait extrêmement important de pouvoir répondre avec précision. Dans l'état présent de la documentation, pareille réponse est malheureusement tout à fait impossible. Après le verset 8 *b*, nous sombrons dans la nuit. J'ai tenté d'en sortir en cherchant, parmi les *incipits* actuellement catalogués, les thèmes qu'auraient constitués chacun des versets 9-15. Seuls, les versets 10 *b* (*Et vos mundi estis*...) et 15 (*Exemplum dedi vobis*...) m'ont donné une lueur d'espoir. Lueur bien fugitive, hélas ! car, d'après le manuscrit n° 467 de Reims, fol. 38 v°, c'est Innocent III qui a commenté le premier, et le second paraît dans le manuscrit n° 547 de Reims, fol. 127 r°, lequel, au sentiment de M. H. Loriquet, est de la fin du XIIIe siècle[1].

(1) Cf. Henri Loriquet, *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France. Départements*, t. 38, *Reims*, t. I, Paris, 1904, p. 636-639 et 702-704.

Renonçons, par conséquent, du moins jusqu'à nouvel ordre, à faire état d'un cycle complet dont rien ne garantit qu'il ait jamais été réalisé, mais n'hésitons pas à reconnaître que, la troisième hypothèse paraissant de beaucoup la plus vraisemblable, c'est normalement un cycle de douze sermons du Jeudi Saint qu'il s'agit de situer chronologiquement. N'en examiner que six peut être une méthode rapide, et même efficace ; ce n'est certainement pas la plus sûre.

Il semble impossible de donner satisfaction à un esprit quelque peu exigeant si l'on ne prend soin de raisonner sur la série à douze termes. Cependant, comme la constitution même de cette série repose sur l'hypothèse que tout verset aurait fourni au prédicateur un thème indépendant, on ne peut se dispenser d'examiner le cas où certains versets auraient été omis. Cela revient à faire varier la place du sermon le plus tardif entre une contiguïté immédiate avec le sixième et la position la plus éloignée qu'il soit possible de lui attribuer. Voyons où ces variations peuvent nous conduire.

§ II. Le cycle à douze termes

Le mieux est sans doute de commencer par l'hypothèse qui paraît la plus vraisemblable. Supposons que Gerson ait réellement composé les douze sermons dont l'état présent de la documentation permet de constater ou invite à conjecturer l'existence. Le caractère le plus immédiatement évident en même temps, ce semble, que le moins discutable, de cette série parénétique est d'être douée d'une extension minima dans le temps. La périodicité de cette prédication étant annuelle, c'est un minimum de douze années que ce cycle occupe, s'il est continu, et chaque discontinuité entraînerait une dilatation proportionnelle de la série.

On ne peut prendre conscience de cette condition fondamentale sans y puiser un encouragement à l'optimisme, mais on ne saurait s'abandonner à cette suggestion sans se demander ce qu'il faut penser d'une éventualité qui, si elle ne relève pas de l'hypercritique, s'avérerait particulièrement redoutable.

1. QUESTION PRÉALABLE : SERMONS PRONONCÉS OU SERMONS ÉCRITS ?

Devant un cycle à douze éléments, la critique nourrit les espoirs apparemment les mieux fondés. Disposant d'un bloc homogène et doué d'une telle structure chronologique, il faudrait qu'elle fût victime de la plus invraisemblable des malchances pour qu'elle échouât à découvrir, soit dans le texte de chaque sermon, soit dans tout ce que l'on peut savoir de Gerson et de son temps, un seul repère permettant de fixer un ensemble qui se trouve régi par des solidarités aussi étroites. C'est pourquoi elle s'embarque d'un cœur léger. Mais n'est-elle pas séduite par un mirage ? Elle se croit sûre d'aboutir, parce qu'elle table sur le

caractère d'un étalement chronologique dont l'incompressibilité lui paraît radicale. Telle est la boussole qui va guider sa traversée. Que vaut-elle ?

Un peu de réflexion suffit à faire craindre qu'elle n'indique une direction arbitraire. Pour que soit réelle l'extension dans le temps de tout le cycle considéré, il faut en effet que tous les sermons qui le composent aient été réellement prêchés. En outre, pour que la critique puisse faire fonds sur les textes de ces divers sermons, il faut que chaque texte représente fidèlement ce que Gerson a dit en chacune de ces douze années, non ce qu'il aurait écrit d'avance, en une ou plusieurs fois, en préparant de loin des sermons destinés à être ensuite adaptés oralement aux circonstances. Ces deux conditions sont essentielles. Sont-elles, toutes deux, réalisées ?

En soi, l'hypothèse que Gerson aurait écrit d'avance, sous forme de sermons distincts et littérairement appropriés à un auditoire défini qu'il connaissait bien, le commentaire complet des quinze versets johanniques chantés au Jeudi-Saint n'a rien d'invraisemblable. Si elle se vérifiait, il est clair que l'échelle mobile à douze degrés fixes dont nous pensions disposer se télescoperait, en tout ou en partie, et qu'elle risquerait de se réduire à rien, ou presque rien. La première question est donc de savoir si cette hypothèse mérite d'être tenue pour plausible et, par le fait même, pour menaçante.

Nulle dialectique ne sera légitime tant que nous ne nous serons pas mis au clair sur ce point. A vrai dire, cette question est si grave qu'on pourrait être tenté de multiplier les observations significatives. Mieux vaut, pourtant, dégager les raisons essentielles qui me paraissent de nature à nous rassurer. D'un premier point de vue, deux convergent pour nous interdire de considérer les textes conservés comme composés d'une seule venue, sans souci de prédication réelle et d'auditoire concret. D'autre part, une troisième nous garantit que, dans plusieurs cas au moins, le texte que nous lisons dérive, non d'un original écrit de la main du chancelier, mais d'une tachygraphie reproduisant ce que le prédicateur a réellement dit en chaire. Pareille confirmation est de telle valeur que ces trois raisons, prises d'ensemble, me paraissent capables de libérer la critique de toute incertitude sur ce point capital.

a) Les sermons n'ont pas été composés d'avance et d'une seule venue

Et d'abord, à les étudier tels qu'on nous les donne, les six sermons conservés n'exhibent pas les caractères d'un commentaire continu, écrit d'un seul jet, en vue d'accomplir un seul et même dessein, mais ceux d'une prédication annuelle, dont chaque terme est réellement séparé des autres par un laps de temps considérable et, tout en portant sur la même péricope évangélique, ne diffère pas moins de ceux qui l'entourent que

chaque verset n'est distinct de celui qui le précède ou de celui qui le suit.

Une première observation est, à cet égard, capitale. N'était la gravité de l'enjeu, on pourrait la juger décisive. Elle porte sur le premier terme de la série. Lorsqu'il inaugure ce cycle du Jeudi-Saint, Gerson confie d'un mot à son auditoire le dessein réformateur qui l'anime. Il va même un peu plus loin. Il n'hésite pas à lui faire savoir qu'il ne s'agit encore que d'une réalisation partielle, d'un premier essai. La raison en est dans le caractère même de cette initiative : elle constitue une double expérience. Si cette première réalisation est systématiquement limitée au verset initial d'une péricope assez étendue, c'est parce que la richesse de ce texte défie l'analyse, mais c'est aussi pour trois raisons complémentaires que nous aurions grand tort de négliger. Tout d'abord, parce que le réformateur a craint que sa réforme ne soulevât ces sentiments d'envie ou de haine que déclenchent les innovations de grand style : sa modestie, du moins il l'espère, l'en préservera de façon suffisante. En second lieu, parce que sa réforme oratoire doit commencer par une double expérience. D'une part, il va s'éprouver lui-même : le traitement de ce premier verset va lui apprendre s'il est capable de vaincre les résistances de ce texte réduit et de l'expliquer avec clarté. D'autre part, il va tâter son auditoire : une telle méthode assurera-t-elle des fruits heureux à des instructions prononcées devant une telle assemblée ? Enfin, l'expérience faite, le prédicateur saura s'il y a lieu de poursuivre dans le même sens. Si tout l'y engage, et si telle est la volonté d'en-haut, c'est l'avenir qui lui permettra d'exposer les autres versets évangéliques[1].

Dès ce premier témoignage, la situation est donc aussi claire que possible. Elle comporte trois certitudes critiques. C'est uniquement en vue de sermons réels qu'il doit réellement prêcher devant un auditoire réel, que Gerson a entrepris d'interpréter l'évangile du Jeudi-Saint. Par conséquent, conjecturer l'existence d'un commentaire intégral qu'il aurait écrit en dehors de cette relation essentielle et de façon tout à fait indépendante des conditions concrètes de ces discours, serait aller contre ce texte formel et pécher plutôt par fantaisie para-critique que par hypercritique. En second lieu, nous sommes dorénavant assurés que Gerson n'a pas voulu achever d'emblée son commentaire. Ne pouvant se promettre un succès immédiat, il s'est bien gardé de passer son temps à écrire une œuvre de longue haleine dont l'expérience eût pu lui apprendre qu'elle lasserait très vite ses auditeurs. Tout devait dépendre du résultat observé. Mais, le succès initial assuré, il faut encore se garder de s'imaginer Gerson achevant aussitôt l'ensemble de son commentaire. L'esprit de sa tentative est tel que l'on doit s'interdire de présumer qu'une

(1) Cf. J. Gerson, Sermon *Ante diem*, t. III, col. 1142D-1143A, cité par A. Combes, *Essai*, t. I, p. 366.

première impression lui aurait suffi. Et puisque, de fait, nous constatons que les sermons se sont succédé verset après verset, la critique serait vaine qui forgerait des hypothèses contraires aux données réelles. Les textes étant ce qu'ils sont, tout se passe comme si le succès avait affermi, puis définitivement confirmé le prédicateur dans une méthode que lui avait inspirée la prudence.

Une deuxième observation donne à cette conclusion une force nouvelle. A deux reprises, les sermons conservés attestent qu'ils n'ont pas été composés tous à la suite, mais qu'ils se succèdent selon un certain rythme, dont l'un d'eux nous garantit qu'il est annuel. Le deuxième terme est perdu, mais le troisième se situe de la façon la plus expresse un an après lui, et les termes mêmes par lesquels Gerson rappelle au souvenir de ses auditeurs le sermon que nous ne possédons plus ne sont compatibles — sauf fiction littéraire que rien ne suggère de supposer — qu'avec le long espace de temps dont le même texte précise aussitôt la durée[1].

Ainsi, les trois premiers termes de notre cycle répugnent absolument à se laisser comprimer en un intervalle inférieur à deux ans. Le premier repousse nécessairement le second un an après lui ; le troisième place expressément un an avant lui ce deuxième élément aujourd'hui perdu. Ce fait acquis, toutes les vraisemblances jouent en faveur de la permanence de la périodicité ainsi établie. Mais nous n'en sommes pas réduits aux vraisemblances.

Avec le quatrième terme, s'ouvre une subdivision du plan d'ensemble et commence, à l'intérieur du même cycle, une nouvelle trilogie. Chose extrêmement remarquable de notre point de vue actuel, il en va de ce nouveau point de départ, toutes proportions gardées, comme du premier. La question du succès ne se pose plus, mais Gerson se sent de nouveau débordé par l'ampleur du sujet. Il renonce donc à tout dire dans le même discours. Il prévoit encore une division tripartite dont les membres ne seront construits qu'un à un, si sa vie est assez longue pour accomplir ce dessein[2]. Puisque ce nouveau triptyque appartient à un cycle dont l'un des termes nous a révélé la période, on ne peut douter que Gerson ne prévoie encore ici un plan triennal. Rien n'autorise à penser qu'il aurait dès lors écrit ce qu'il se proposait de dire un ou deux ans plus tard, pourvu que Dieu lui prêtât vie. Or, ayant prévu qu'il n'épuiserait le thème fourni par le troisième verset de saint Jean — *Omnia dedit ei Pater in manus* — que s'il traitait successivement du droit à la monarchie universelle par ablution de grâce régénératrice, par humiliation triomphatrice, par réfection sacramentelle unificatrice et incorporatrice à Dieu, Gerson ne traite que son premier point dans son quatrième sermon. Lors

(1) Cf. J. Gerson, Sermon *Tradidit*, t. II, col. 585B, cité par A. Combes, *Essai*, t. I, p. 367.

(2) Cf. J. Gerson, Sermon *Omnia dedit ei Pater*, t. III, col. 199AB, cité par A. Combes, *Essai*, t. I, p. 361.

donc qu'on lit dans le sermon *A Deo exivit* que Gerson va consacrer à l'humilité toute la seconde partie de cette *collatio*, parce qu'il a déjà promis de montrer que le titre d'humilité donne aux humbles — non certes par loi civile, mais par loi divine — le droit de posséder toutes choses comme étant leur maître[1], on est autorisé à situer ce sermon *A Deo exivit* immédiatement — c'est-à-dire à un an de distance — après le sermon *Omnia dedit ei Pater* dont il constitue le deuxième point ; et lorsque le sermon *Ad Deum vadit*, récapitulant le plan de cette trilogie subordonnée, rappelle que, sur les trois mystères naguère distingués, deux ont été traités, à un an d'intervalle, et qu'il lui reste à interpréter le troisième, à savoir la réfection sacramentelle[2], il se présente lui-même, sans laisser place à aucune hésitation possible, comme le troisième volet de ce triptyque intérieur, et il achève de montrer que l'auteur de ces sermons successifs ne les compose qu'au fur et à mesure de ses besoins.

Bien que le dernier élément de ce cycle qui soit actuellement observable ne se rattache à ce qui le précède par aucune allusion de ce genre, toutes les présomptions sont donc en faveur de sa composition à l'époque même où il devait être prêché.

b) Les textes conservés dérivent, non d'un original gersonien, mais d'une tachygraphie

Ces six sermons nous sont parvenus dans un tel état qu'il n'est pas impossible de dégager une certitude critique très remarquable sur un point dont l'importance est, pour nous, non seulement capitale mais décisive. Tandis que l'on ne saurait prouver pour un seul d'entre eux qu'il dérive directement d'un texte écrit tout entier de la main de Gerson, on peut montrer avec évidence que quatre au moins, les premier, troisième, quatrième et sixième, proviennent d'une tachygraphie exécutée au cours du sermon ; qu'il en est plus probablement ainsi d'un cinquième — à savoir le dernier de la série — et que le sixième — à savoir le n° 5 dans l'ordre chronologique — se présente dans des conditions telles qu'on est autorisé à assimiler sa situation quelque peu indécise à celle de ceux dont la nature est manifeste. Voici, en effet, ce que ces différents textes nous révèlent.

Dès son sermon initial, le prédicateur ne peut atteindre la fin de son exposé sans se sentir contraint, par le peu de temps qui lui reste, d'abréger son discours[1]. Il s'y applique, mais il a beau faire, le soleil atteint

(1) Cf. J. Gerson, Sermon *A Deo exivit et ad Deum vadit*, ms. Arsenal 523, fol. 61v°, cité par A. Combes, *Essai*, t. I, p. 359.

(2) Cf. J. Gerson, Sermon *Ad Deum vadit*, t. III, col. 1135A, cité par A. Combes, *Essai*, t. I, p. 361-362.

(3) Cf. J. Gerson, Sermon *Ante diem*, t. III, col. 1152B : « Sentio quam brevis hora supersit, quae reliquas dilectionis proprietates compellit transcurrere potius quam tractare ».

plus vite son déclin que l'orateur sa conclusion. Il se résigne donc à sacrifier, malgré l'importance qu'il lui attachait, le développement prévu, et à se taire, parce que l'heure du silence a sonné[1]. Comment douter que nous tenions là un écho direct, non de ce qui avait été écrit, mais de ce qui a été réellement dit ? Une seule hypothèse pourrait justifier ce doute, celle d'une fiction littéraire. Mais c'est une telle hypothèse qui serait tout à fait injustifiable à propos de textes de ce genre. Rien ne permettrait de supposer que, rédigeant ces sermons à loisir, Gerson se fût amusé à masquer, par un tel subterfuge, une difficulté de développement ou une déficience de doctrine. A prendre les choses normalement, on doit tenir pour certain que ce premier sermon a été prêché tel que nous le lisons.

Il en va de même du deuxième conservé, troisième de la série. Ici, ce n'est plus du temps que Gerson est victime, mais d'une défaillance de mémoire. Craignant de substituer à un texte soigneusement préparé la prolixité d'une improvisation, il aime mieux couper court et conclure par la prière[2]. Voilà qui est encore pris sur le vif.

L'année suivante, prêchant sur le thème *Omnia dedit ei Pater*, Gerson s'aperçoit au bout de dix colonnes d'imprimé, c'est-à-dire, au minimum, d'une heure et quart, que ses illustres auditeurs commencent à désirer la fin. Pour obtenir de placer encore quelques phrases auxquelles il tient, il concède qu'ils ont raison et les prie de lui accorder un court sursis[3].

Lorsqu'il traite, deux ou trois ans plus tard, le thème *Ad Deum vadit*, sixième de la série, Gerson informe son public qu'il avait prévu une exhortation plus étendue, mais il ajoute que l'amour de la brièveté et aussi — pour ne pas dire surtout ! — la nécessité d'abréger, lui imposent de conclure plus tôt qu'il n'avait pensé le faire[4].

Pour ces quatre textes, aucune obscurité. La situation est un peu moins claire à propos du dernier terme de la série, le sermon *Si non lavero te*, et moins encore en ce qui concerne le sermon qui nous intéresse le plus, l'*A Deo exivit* et *ad Deum vadit*. Tel qu'il nous est conservé, le sermon

(1) J. Gerson, *o. c.*, col. 1152BC : « Sed sentio quanta velocitate sol declivis ad vesperum pertranseat. <...> Quamobrem venit hora et jam est, ut transeat sermo ex hoc verborum strepitu ad silentium ; et ea plurima quae de transitu nostro, via charitatis regia, dicenda supererant, quam tractare disposueram, praetermittat : hoc unum sub ipso fine tandem admoneo... »

(2) Cf. J. Gerson, Sermon *Tradidit Jesum Judas*, t. II, col. 596D : « Sed jam pridem sentio, ô Doctissimi et Sapientes Viri, quod et memoria, quae fallit in aliquibus quae dictaveram, et prolixitas inculta gignere potest fastidium. Esto finis igitur in obsecratione Domini nostri Jesu Christi, et misericordissimae Matris suae... ».

(3) Cf. J. Gerson, Sermon *Omnia dedit ei Pater*, t. III, col. 206C : « Verum sentio vos inclyti Domini finem loquendi rationabiliter expectare. Parebo libens, ne pariam fastidium. Expectare tamen prius oro patimini... ».

(4) Cf. J. Gerson, Sermon *Ad Deum vadit*, t. III, col. 1140CD : « Exhortatio protractior erat in proposito, sed brevitatis tum amor, tum necessitas, finem jubet fieri sub conditione quadruplici ».

Si non lavero te ne contient aucune déclaration aussi nette que celles dont nous venons de tirer argument. Deux traits, pourtant, y sont observables qui nous invitent à conclure dans le même sens. Sur le thème *Si non lavero te*, Gerson construit un sermon *de Paenitentia*. Résolu à procéder de façon scolastique plutôt qu'oratoire, il adopte une division tripartite afin d'exposer une doctrine complète sur la contrition, la confession et la satisfaction[1]. Les deux premières parties sont achevées et équilibrées. En deux colonnes et demie, la première désarticule son sujet en quatre points dont chacun reçoit un développement égal aux autres : l'eau de la contrition doit être chaude, pure, amère, vive[2]. En quatre colonnes et demie, la seconde traite de même la notion de confession, qui doit être opportune, intègre, sincère et faite au juge convenable, puis écarte les quatre périls de honte, de crainte, de présomption et de désespoir[3]. Lorsque le prédicateur en arrive à son troisième point, il n'aurait qu'à appliquer mécaniquement sa division quadripartite pour achever son œuvre. Il n'était pas embarrassé pour le faire : la satisfaction, dit-il, doit être pénale, raisonnable, claire et prompte. Mais, cela dit, il ajoute un mot qui, pour nous, prend un relief singulier : *proposueram* — encore un contraste entre le propos et la réalisation ! — et, en une colonne seulement, laissant cette dernière tétralogie à l'état de projet, ainsi qu'une série d'observations pratiques sur les qualités de la satisfaction qu'il se borne à énumérer, il termine au plus vite par quatre exemples de transgressions qui défient une satisfaction intégrale, puis il résume tout son exposé en quelques mots[4]. Ici, la contraction ou l'omission n'est pas expressément avouée, mais elle est patente. Rien ne saurait être plus important pour nous. Si ce que nous lisons en ce sermon était la reproduction d'un texte écrit par le chancelier, il n'y aurait aucune raison pour que son auteur se fût arrêté avant d'avoir terminé l'exposé d'une doctrine qu'il possédait bien et tenait à présenter avec autant d'exactitude que de clarté[5]. En réalité, comme dans les quatre

(1) J. Gerson, Sermon *Si non lavero te*, t. II, col. 507B : « Tandem ex circumstantia temporis, et auditorum qualitate, inductus sum scholasticum morem gerere ». Sur la contrition, cf. col. 508A-509D ; sur la confession, col. 510A-513C ; sur la satisfaction, col. 513C-514C.

(2) J. Gerson, Sermon *Si non lavero te*, t. II, col. 508A : « Aqua Contritionis sit calida » ; col. 508B : « praeterea sit aqua munda » ; col. 508C : « Rursus tertio sit aqua Contritionis amara » ; col. 509A : « postremo sit aqua Contritionis viva, id est, crebro et quasi jugiter scaturiens ».

(3) J. Gerson, Sermon *Si non lavero te*, t. II, col. 510A : « Fiat autem opportune, fiat integre, fiat vere, et non ficte, fiat a suo Judice » ; col. 513A : « Quatuor pestes improbae : *pudor, timor, praesumptio, desperatio* ».

(4) J. Gerson, Sermon *Si non lavero te*, col. 513D : « *Proposueram* » ; le sermon s'achève col. 514C.

(5) Voir, dans le sermon *Si non lavero te*, tout le développement (col. 506A-507D) où l'orateur explique son dessein, en particulier col. 507B : « si intelligatur etiam a parum intelligentibus bene, satis est ».

sermons que nous venons d'examiner, Gerson a été victime de limites temporelles plus étroites que son dessein ne les avait prévues. Comme les autres, le *Si non lavero te* a été prêché, et le texte que nous en possédons représente fidèlement ce que les auditeurs du chancelier ont entendu, non ce qui en aurait été écrit avant que l'orateur montât en chaire.

Cela étant, il semble que le cas du sermon *A Deo exivit* soit réglé par le fait même. Le cycle du Jeudi-Saint étant constitué par des sermons réellement prêchés, et tous ceux que nous venons d'étudier se présentant comme des textes reconstruits sur tachygraphie, pourquoi envisager la possibilité d'une exception unique ? La qualité littéraire de ce sermon exigerait-elle une situation exceptionnelle ? Il est de fait que, seul de la série tout entière, notre *A Deo exivit* ne contient absolument aucune allusion à la nécessité de déférer aux requêtes d'une durée inextensible. Ce n'est pas qu'il soit plus court que les autres. Avec ses douze colonnes, il égale l'*Ante diem*, le *Tradidit*, et il l'emporte nettement sur l'*Omnia dedit*, l'*Ad Deum vadit* ou le *Si non lavero te*. Aurions-nous donc là le seul vestige de sermons écrits avant d'être prononcés ?

Pour en décider, il importe de prendre d'abord conscience du problème de tradition littéraire que ce sermon est seul à poser. Si l'on examine les témoignages manuscrits que nous en avons conservés, on constate que, deux fois sur trois, ce sermon *A Deo exivit* est transcrit en liaison immédiate avec d'autres éléments du même cycle, éléments dont nous venons de déterminer la nature[1], et que si, la troisième fois, il est isolé,

(1) Dans le ms. 523 de l'Arsenal, à la suite de l'*Ad Deum vadit*, fol. 54r°-59r°, et avant l'*Omnia dedit ei Pater*, fol. 98r°-105v°, puis le *Tradidit*, fol. 132r°-140r°. Dans le ms. B. N. lat. 14904, sa première copie suit, fol. 98r°-112v°, l'*Omnia dedit*, fol. 83v°-97v°, l'ordre chronologique étant ainsi respecté. Cf. A. Combes, *Essai*, t. I, p. 91-92, 99 et 635. Je profite de cette note pour corriger, dans cet *Essai*, un étrange *lapsus*, p. 636, fin de la note *g* de la page précédente : « c'est une Passion qui le précède ». Non, c'est un sermon du Jeudi-Saint, et sur l'Eucharistie. Contemporaine de mes premiers dépouillements, cette note ne tient pas compte du fait que j'ai fini par isoler tout un cycle du Jeudi-Saint. Il reste, dans ce gros livre, au moins un autre témoin d'une rédaction primitive, d'autant plus regrettable qu'il donne un *status quaestionis* périmé depuis 1942 ; c'est la note *e* de la p. 692. J'y déclare, d'après des renseignements reçus du P. Théry en 1933, que, des trois commentaires de Thomas Gallus sur le *Cantique des cantiques*, le premier est perdu, le second édité par Pez, le troisième inédit. Or, dans le t. XIII des AHDLMA (1942), p. 391-402, sous le titre *Le second commentaire de Thomas Gallus abbé de Verceil sur le Cantique des cantiques*, Mlle M.-Th. d'Alverny avait rectifié, p. 393 sq., d'après le P. Théry lui-même (*Les commentaires de Thomas Gallus sur le Cantique des Cantiques*, *Divus Thomas* (Plaisance), sept.-oct. 1934), la situation respective de ces trois commentaires, rappelé que c'est le premier qui a été édité par Pez au XVIIIe siècle, et surtout révélé que le texte du second commentaire, réputé perdu, se trouve en réalité dans le ms. 314 du Collège du *Corpus Christi* à Cambridge. Le plus curieux est que je n'avais pas seulement lu cet article avec l'intérêt qu'on devine, mais corrigé ses épreuves, avec l'intention bien arrêtée d'en tenir compte pour ma note. Quelque bombardement, quelque journée de famine ont dû avoir raison de ce dessein... Cette mise au point est particulièrement opportune dans une étude où l'on va faire grand usage de la critique interne et de l'argument du silence. Quelle invitation à la prudence !

ce n'est pas qu'il y ait lieu de lui attribuer une autre origine[1]. De ce point de vue, on n'a donc pas à le dissocier de la majorité. On est d'autant moins invité à une telle opération que c'est précisément au sujet de ce sermon que j'ai fait naguère observer que certaines fautes du copiste auquel nous devons la recension du manuscrit de l'Arsenal paraissent trahir des distractions de tachygraphe plutôt que des méprises oculaires d'un scribe pressé[2]. Mais, ici, il faut aller plus loin.

Rien, dans le texte imprimé de ce sermon, n'exprime un dessein impromptu de compression ou d'abréviation. Il est pourtant immédiatement évident que quelque chose y manque, à savoir une conclusion. Brusquement, sans doxologie, sans résumé, sans péroraison normale, le sermon s'arrête. La situation est telle que certains éditeurs s'en sont préoccupés. Se ravisant tardivement, E. Richer déclare en son quatrième volume que le sermon *A Deo exivit* imprimé par lui au deuxième tome est incomplet et doit recevoir un supplément, qu'il donne aussitôt[3]. Ce supplément a le mérite de se terminer sur une phrase qui, par sa densité, son équilibre, l'art avec lequel elle entrelace les idées génératrices du développement et une amorce de doxologie, offre l'aspect d'une conclusion[4]. Seulement, il souffre d'un défaut, unique, certes, mais grave : il reproduit mot pour mot — en l'ornant de quelques coquilles superflues — une partie déjà imprimée dans le corps du sermon, sous sa première considération, qu'elle termine[5]. Le remède est donc pire que le mal, mais il dénonce le mal. Ellies du Pin a eu le tort de résister à cette suggestion. Il renonce à ce supplément fallacieux, et il n'a pas tort de le faire, mais il conserve aveuglément le texte initial de Richer, ce qui est

(1) Dans le ms. B. N. lat. 14904, fol. 167r°-177r° : incomplet.

(2) A. Combes, *Essai*, t. I, p. 644, suite de la note *c* de la page précédente.

(3) Cf. E. Richer, *J. GERSONII Quarta pars Operum*, Parisiis, 1606, col. 97F-99A : « Sequitur illud quod praetermissum est in impressione illius sermonis : A Deo exiui (!), in cuius fine dicitur, se tenuerint, et tunc sequitur, nunc ad religiosos, etc. et finitur ibi. Efficiat etc. patet intuenti. Sermo iste imperfectus qui incipit : A Deo exiui, inuenitur in secunda parte col. 559 ». D'après la table de concordance que l'éditeur Ellies du Pin a placée en tête de ses *Gersoniana*, t. I, p. 13, ce supplément se trouve au t. II, col. 594, de son édition. La référence est fausse. Ce supplément ne reparaît nulle part dans l'édition E. Du Pin. On ne saurait lui en faire un grief, mais il ne devrait tout de même pas affirmer qu'il le reproduit !

(4) Cf. ed. E. Richer, t. IV, col. 99A : « Ad haec omnia et longe diuiniora verae humilitatis monita capienda, plus proficit vnctio quam lectio, oratio quam peroratio, alta suspiria quam acuta ingenia, et super omnia frequens fidelis et pia meditatio passionis Christi qui a Deo exiuit in mundum vt eam in schola sola doceret. Et hodie dum ingredi vult ad patrem, verbo simul et facto confirmauit. Exemplum do vobis etc. Huius humilitatis nos participes efficiat etc. ».

(5) Cf. J. Gerson, Sermon *A Deo exivit*, dans l'éd. E. Richer, t. II, col. 568A-569B ; pour la conclusion, col. 569AB, littéralement, sauf les différences suivantes : *omnia* / *alta* ; *meditatio* / *commemoratio* ; *sola* / *sua* ; *ingredi* / *regredi* ; add. *Ad hoc enim lauit pedes discipulorum et dixit* ; om. *do vobis* ; *efficiat* / *volens* ; om. *etc.* Dans l'éd. E. Du Pin, t. III, col. 1131CD, conforme au t. II de Richer.

fermer les yeux à un problème réel. Que n'a-t-il eu la conscience de recourir aux manuscrits ! Il aurait aussitôt reçu de ces témoins trop négligés la double leçon qu'il nous incombe de recueillir ici.

La première leçon est que le repentir d'Edmond Richer répond à une donnée réelle de la documentation. Puisque le supplément qu'il veut ajouter au sermon imprimé reproduit une portion déjà incluse en ce texte même, il n'est pas possible de supposer que l'éditeur gallican soit parvenu à cette conclusion par voie de réflexion sur les exigences internes du sermon édité en son deuxième tome. Il a dû s'apercevoir, en consultant quelque manuscrit, que le sermon *A Deo exivit* y possédait une conclusion qui manquait au texte publié par lui. Sans plus ample examen, il a décidé d'imprimer cet appendice qui lui a paru de bonne qualité. Impossible de mieux frôler, sans le voir, un problème essentiel. De fait, tel qu'il est transcrit dans l'excellent manuscrit du collège de Navarre devenu le n° 523 de l'Arsenal (mon ms. **X**), le sermon *A Deo exivit* se termine, non comme l'ont imprimé les éditeurs, mais comme le rétablit le supplément donné par E. Richer. Le fait est capital, mais il doit être dépassé. En réalité, et c'est la deuxième leçon des manuscrits, la tradition littéraire de ce sermon est double : d'une part, les deux transcriptions du manuscrit B. N. lat. 14904, mon ms. **M**, issu de Saint-Victor et suivi par les éditeurs ; d'autre part, le manuscrit de Navarre. De part et d'autre, la troisième partie du sermon contient trois considérations, mais du côté de Saint-Victor et des éditeurs, il y a déséquilibre grave entre ces trois éléments intégrants : la première considération, très absorbante, occupe à elle seule plus de deux fois plus de place que les deux autres réunies et traite des trois catégories de personnes visées par l'orateur : prélats, docteurs, religieux ; du côté du manuscrit de Navarre, l'équilibre est beaucoup plus satisfaisant : à chaque considération correspond l'une de ces catégories, d'où il suit que le paragraphe *Nunc ad religiosos*, dont E. Richer a fait son supplément bien qu'il fût déjà imprimé à la fin de la première considération, est reporté à la fin de la troisième et termine, du même coup, le sermon tout entier[1].

(1) Dans le ms. **X**, fol. 63v°-64v°, l'orateur passe directement de la fin du troisième signe d'humilité chez les prélats : *atque spiritualium quoque honor et desertio* (= Du Pin, t. III, col. 1130A), à la *seconde considération : Ubi humilitas ibi sapientia*, qui continue jusqu'à ce qui en est la fin chez Du Pin, col. 1131D-1132C : *Fidei stultitia creditur*, et poursuit, fol. 64v°, par la partie *Nunc ad statum doctorum... nec acquiescere*, imprimée sous la première considération, col. 1130AD. Après quoi, fol. 64v°-65v°, **X** enchaîne la troisième considération : *Deus superbis resistit... se tenuerit* (= col. 1132C-1134A), et la termine, fol. 65v°-66v°, par le morceau *Nunc ad religiosos... nos participes efficiat etc. Explicit.*, correspondant à la fin de la première considération (col. 1130D-1131D) chez Du Pin. Les deux transcriptions contenues dans le ms. **M** sont de même type que le texte édité. Pour **M**[a], la première considération s'étend du fol. 130v° au fol. 109v°. La partie *Nunc ad statum doctorum* suit immédiatement après *desertio*, fol. 107v°, et *Nunc ad religiosos*, sans interruption, après *acquiescere*, fol. 108v°. Après

Ce repentir d'E. Richer étant resté inopérant, les éditeurs ont opté pour la tradition victorine. C'est très probablement à tort, car il semble bien que chacun des groupes distingués par l'orateur correspondît à chacun des thèmes scripturaires sur lesquels s'articule la division de ses considérations[1]. Dès que l'on adopte la recension du manuscrit de Navarre, la structure du sermon recouvre des proportions plus harmonieuses. Toutefois, même dans cet état amélioré qui me paraît devoir s'imposer à l'éditeur, il s'en faut que le sermon *A Deo exivit* offre les caractères d'un texte composé à loisir et entièrement écrit. Ainsi restauré, il possède une péroraison, mais il n'a pas pour autant une conclusion pleinement satisfaisante. Les lignes qui étaient finales dans les éditions perdent cette importance, mais elles achèvent la partie spéculative de la troisième considération. Or, elles énoncent une thèse qui paraît en contradiction avec l'une des affirmations les plus remarquables de la première considération. Ici, Gerson soutient qu'il est extrêmement difficile d'acquérir l'humilité, pour la raison que cette vertu fondamentale subit les assauts non seulement de tel ou tel vice particulier, mais de tous, et même — chose incroyable mais vraie — de toutes les vertus, y compris elle-même, puisque notre esprit trouve parfois l'horrible secret de la rendre mère de l'orgueil : pas d'autre salut pour elle que la prudente obstination à se maintenir dans la crainte de Dieu. Là, Gerson avait puissamment défendu la thèse que toutes choses sont au service de l'humilité, qui assure la domination sur tout : adversité, prospérité, tout l'exerce ou la confirme. Il n'est pas jusqu'à ses ennemis les plus acharnés qui n'assurent sa croissance : le péché la rend plus prudente et plus ferme ; elle naît de son contraire, l'orgueil[2]. L'opposition est radicale, et la synthèse manque. Une telle lacune trahit quelque précipitation.

ses derniers mots, *nos particeps etc.*, vient la *Secunda consideratio : Ubi humilitas... stulta creditur*, fol. 109v°-110v°, puis, fol. 111r°-112v°, la *Tertia consideratio : Deus superbis... tenuerit. Explicit.* — **M**[b] commence au fol. 169v° la *Secunda pars principalis continens tria membra*. La *Prima consideratio* vient au fol. 171r° ; au fol. 174r°, immédiatement après *desertio : Nunc ad statum qui secundum canonem est, qui precipuus in ecclesia ... inseramus apud doctores*, jusqu'au fol. 175r° : *non acquiescere. Nunc ad religiosos seu devotos*, jusqu'au fol. 176r° : *exemplum enim do vobis etc. Secunda consideratio. Ubi humilitas...* jusqu'au fol. 177r° : *fidei stulta creditur*. Le texte est brusquement coupé, fol. 177r°, après quelques lignes de la troisième considération : *nisi Deus secundum Augustinum ;* suivent neuf pages blanches.

(1) Le thème de la première considération est ce verset des *Proverbes*, XXIX, 23 : *Humilem spiritu suscipiet gloria ;* il s'agit là de la puissance de Dieu et de l'ordre ecclésiastique qui y correspond, celui des prélats. Le thème de la seconde considération vient de *Proverbes*, XI, 2 : *Ubi humilitas, ibi sapientia ;* à la sagesse de Dieu correspondent les docteurs. Le thème de la troisième considération est emprunté à l'*Epître de Jacques*, IV, 6 : *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam ;* cette effusion spéciale de la bonté de Dieu concerne les religieux et les âmes dévotes.

(2) J. Gerson, Sermon *A Deo exivit*, t. III, col. 1134A (ms. **X**, fol. 65v° ; **M**[a], fol. 112v°) : « Quin etiam hoc ad humilitatis acquisitionem difficillimum est, quod pugnant contra eam non unum tantummodo vitium aut duo, sed omnia ; et quod

De plus, même dans le meilleur état qui soit attesté, ce sermon souffre de quelques disproportions ou omissions. Le prédicateur veut construire sa seconde partie avec une rigoureuse minutie. Il se propose une division à quinze termes. C'est qu'il voit très grand. Voici son programme. Voulant chanter trois miracles de l'humilité, il compte en développer trois aspects, selon les trois puissances de l'âme (irascible, raisonnable, concupiscible), les trois vertus théologales (espérance, foi, charité), les trois attributs divins (puissance, sagesse, bonté), les trois états ecclésiastiques (prélats, docteurs, religieux), et conformément à trois textes scripturaires choisis comme autorités[1]. Chacune de ces trois autorités sert de thème à chacune des trois considérations qui se distribuent les subdivisions annoncées, mais si Gerson découvre bien les trois miracles promis, un par con-

plus obstupesces, pugnant ipsae virtutes omnes contra eam, licet ex indirecto primo (**X** *om.*), immo ex ea quandoque gignit (**XM**ª g. q.) monstrifico partu mens nostra superbiam. Quale igitur patet effugium, ubi et vitia, et mortes vitiorum, virtutes insuper et mortes virtutum habent manus contra eam, nisi caute providerit, et nisi in timore Dei instanter se tenuerit ». **M**ª *add. Explicit :* c'est également la fin chez Du Pin ; **X** continue. Cf. dans la première considération, texte du ms. **X**, fol. 63rº, collationné sur **M**ª, fol. 105vº-106rº, **M**ᵇ, fol. 173rº et Du Pin, col. 1128D-1129A : « Ecce dominationem omnium per humilitatem. Proinde si hoc (**M**ᵇ**f** haec) jure suo possidet regnum caelorum, sicut et possidet (**M**ª**f** *om. les 6 mots suivants*), nam beati pauperes spiritu, glosa humiles, quoniam ipsorum est regnum caelorum. Mt. Vº (**M**ᵇ *om. les 3 mots suivants*), quid a dominatione sua relinquetur (**M**ᵇ derelinquis) alienum (**M**ᵇ aliena) ? Denique ad ejus obsequium militant omnia, serviunt, prosunt, obsequuntur. Adversa quidem : ut blasphemiae, injuriae (**M**ᵇ *om.*), persecutiones, necessitates, angustiae, ad exercitium et tutelam, ad medicinam (**X** modecinam) quoque, ac (**M**ᵇ et) necessariam custodiam ; prosperis vero utitur ad modestam sobriamque consolationem. Dicam amplius : militant pro ea sui hostes ferocissimi (**M**ª**f** fortissimi) : nam ex peccatis redditur cautior, firmior atque validior, immo, vide miraculum, ipsa enim ex morte propria reviviscit saepius (**M**ᵇ sepeque), fortiorque (**M**ᵇ *om.*) resurgit. Nam quis neget, magnam esse humilitatis recuperandae rationem, humilitatem perdidisse ? Quinetiam oritur ex contrario suo (**f** s. c.), quod est superbia, non minori miraculo quam (**f** quod) si frigiditatem calor gignat. Humilitatis quippe non mediocris (**f** parva) est occasio animam contra Deum suum, benefactorem (**X** *om.*) suum (**X** *om.*), Patrem suum, Dominum, creatorem et (**Mf** *om.*) Redemptorem superbisse.

(1) J. Gerson, Sermon *A Deo exivit*, deuxième partie, texte du ms. **X**, fol. 61vº-62rº, collationné sur **M**ª, fol. 103rº-vº, **M**ᵇ, fol. 171rº, et Du Pin, t. III, col. 1127AB : « Sed ad humilitatem redeo, ad cujus praeconium tria miracula ejus supra (**M**ᵇ super) modum mirabilia triplex notificabit consideratio. <...> Ob hanc denique humilitatem concludit praesens evangelium : *Exemplum enim dedi vobis, ut quemadmodum ego feci ita et vos facialis.* Tria haec (**f** *om.*) humilitatis praeconia (**f** exempla) assumemus (**f** sumemus) secundum tres vires animae : irascibilem, rationalem (**M**ᵇ *add.* et), concupiscibilem ; et tres virtutes theologicas : spem, fidem (**M**ᵇ**f** f. s ; **Mf** *add.* et), charitatem ; et tria divinis personis attributa : potentiam, sapientiam (**f** s. p.) et bonitatem ; et (**M**ª sed) juxta tres status Ecclesiae : praelatos, doctores et (**f** *om.* religiosos ; et secundum tres Scripturae auctoritates : Prima, *Humilem spiritu suscipiet* (**M**ª *add.* in) *gloria.* Prov. 19º (**M**ᵇ**f** : 29º ; **f** *add.* 23). Secunda auctoritas : *Ubi humilitas, ibi sapientia.* Prov. XIº (**M**ᵇ ijº ; **f** II, add. 2). Tertia (**M**ª *add.* auctoritas) : *Deus superbis resistit humilibus autem dat gratiam.* Jacob. IVº (**f** *add.* 6) ».

sidération[1], le plan prévu n'est pas traité de façon exhaustive. On ne voit ni où intervient techniquement la puissance concupiscible ni où est traitée la relation de l'humilité avec l'espérance et la charité[2]. Mieux équilibrée que chez les éditeurs, la troisième considération, inopinément ouverte à une apostrophe oratoire sur la sotte présomption du cœur humain, tourne court et nous prive de la conclusion doctrinalement nécessaire[3].

De telles omissions de détail au sein de l'exécution parfois minutieuse d'un plan fort complexe, une telle précipitation finale après d'amples développements initiaux, suffisent à assimiler le cas du sermon 4 *Dies exivit* à celui de tous les éléments conservés du même cycle.

Par conséquent, tout bien considéré, les conditions qui sont faites à la critique par le cycle du Jeudi-Saint sont aussi favorables qu'il fût possible de l'espérer. Nous voici assurés non seulement que tous les sermons dont le texte soit parvenu jusqu'à nous ont été réellement prononcés, mais que ce texte même représente ce que le chancelier a réellement dit[4]. Leur contenu est donc rigoureusement daté par chacune de leurs occurrences liturgiques. Chacun doit donc s'accorder avec le contexte historique de l'époque où il a été prêché. L'échelle mobile dont nous devons observer les relations avec les circonstances historiques ne menace nullement de

(1) L'humilité renaît de sa propre mort ; la certitude de la foi est proportionnelle à l'humilité de la folle croyance ; plus la sainteté est grande, plus profonde est l'humilité ; cf. dans la première considération, ms. **X**, fol. 63r° (**M**ª, 106r° ; **f**, col. 1129A) : « Immo, vide miraculum, ipsa enim ex morte propria reviviscit saepius, fortiorque resurgit ». Dans la seconde, ms. **X**, fol. 64v° (**M**ª, fol. 110v°, **M**ᵇ, 177r°, **f** col. 1132C) : « Sic docuit ut (**f** quod) nihil certius teneatur quam quod humilitate (**f** humili) fidei stulta (**f** stultitia) creditur ». Dans la troisième, ms. **X**, fol. 65r° (**M**ª, fol. 111r°, **f**, col. 1133A) : « Hoc plane magnum miraculum, videre hominem in virtutibus omnibus clarescere et laborare plus omnibus, nihilominus se primum inter homicidas et matricidas et omnes sceleratissimos computare ».

(2) On trouve partout la *prima consideratio* (**X**, fol. 62r° ; **M**ª, fol. 103v° ; **M**ᵇ, fol. 171r° ; **f**, col. 1127B) ; la *secunda consideratio* (**X**, fol. 63v° ; **M**ª, fol. 109v° ; **M**ᵇ, fol. 176r° ; **f**, col. 1131D) ; la *tertia consideratio* (**X**, fol. 64v° ; **M**ª, fol. 111r° ; **M**ᵇ, fol. 177r° ; **f**, col. 1132C) ; le *Nunc ad statum praelationis* (**X**, fol. 63v° ; **M**ª, fol. 107r° ; **M**ᵇ, fol. 173v° ; **f**, col. 1129C) ; le *Nunc ad statum doctorum* (**X**, fol. 64v° ; **M**ª, fol. 107v° ; **M**ᵇ, fol. 174r° ; **f**, col. 1130A) ; le *Nunc ad religiosos* (**X**, fol. 65v° ; **M**ª, fol. 108v° ; **M**ᵇ, fol. 175r° ; **f**, col. 1130D) ; le *quo pacto vim irascibilem...* (**X**, fol. 62v° ; **f**, col. 1128A) ; le *et supremo animae rationalis* (**X**, fol. 63r° ; **f**, col. 1128C) ; le *captivando omnem intellectum in obsequium Fidei* (**X**, fol. 64r° ; **f**, col. 1132A).

(3) Chez Du Pin, la première considération occupe les colonnes 1127B-1131D ; la seconde, les col. 1131D-1132C ; la troisième, les col. 1132D-1133C. L'apostrophe : *Audisne hoc, ô praesumptio stulta cordis humani* survient à la fin de la troisième considération, col. 1133C-1134A (dans le ms. **M**ª, fol. 112r°-v°). Dans le ms. **X**, la première considération occupe les fol. 62r°-63v° ; la seconde, de l'avant-dernière ligne du fol. 63v° à l'anté-pénultième du fol. 64v° ; la troisième, jusqu'au fol. 66v°. L'apostrophe *Audisne* est enclavée dans la troisième considération, entre *gloriatur* et *Nunc ad religiosos*.

(4) On corrigera en conséquence la déclaration enregistrée plus haut par M. L. Mourin, *L'Œuvre oratoire française de Jean Gerson*, p. 225, note 2.

nous offrir une extension réduite. En cette première hypothèse, c'est bien une série de deux termes continus, irréductibles et incompressibles, qu'il s'agit de situer dans la vie et l'œuvre de Gerson. Le contrôle est donc possible. En fait, que nous apprend-il ?

2. LES REPÈRES EXTRÊMES

Puisque nous reprenons tout le problème à pied d'œuvre, il s'agit d'abord de découvrir le point le plus haut et le point le plus bas auxquels vienne butter l'échelle de nos douze sermons. Or, en ce qui concerne le *terminus ad quem*, une certitude est immédiate. Pour le *terminus a quo*, il convient au contraire de procéder avec prudence.

a) Le « terminus ad quem »

Le cycle du Jeudi-Saint est un cycle parisien. Si, par scrupule de rigueur, on soulevait un doute sur ce point ; si l'on prétendait que le contenu même de ces sermons n'interdirait pas de les situer à Lyon ; si l'on soutenait dans ce dessein que leur destination universitaire n'est même pas absolument garantie par leur structure ou la façon dont le prédicateur s'adresse à son auditoire, deux observations seraient décisives contre pareille instance.

Du point de vue interne, d'abord, il est non seulement assez clair que l'élaboration doctrinale si poussée à laquelle Gerson soumet ses thèmes exige un auditoire cultivé, mais fort remarquable que, chaque fois qu'il se sent emporté par le démon de la spéculation, il convie ses auditeurs à l'école pour reprendre la question de façon technique[1], ou même qu'il finisse par préférer un exposé d'allure scolastique, en se disant qu'après tout il est destiné à des hommes d'Église[2].

(1) Cf. J. Gerson, Sermon *Ante diem*, t. III, col. 1145A : « Hoc in loco praetereo quae ad speculationem proficiunt, qualia sibi vendicant scholae magis quam praedicatio. Hoc moraliter edocemur ne in divinis scripturis temerarii... ». Sermon *Tradidit* t. II, col. 585B : « Motae sunt tunc quaestiunculae plures, quasi ex persona Studiositatis speculativae, quarum dissolutio vel ad Scholasticum exercitium, vel ad tempus alterum linquebatur ». — Sermon *Omnia dedit*, t. III, col. 206B : « Sed haec et similia subtilioris indagationis scholastico exercitio dimittentes... ». — Sermon *A Deo exivit*, éd. A. Combes, *Essai*, t. I, p. 637, l. 27-p. 638, l. 3 : « Sileamus interim de decretis hiis caelestibus, et perscrutatiorem investigationem hujus divini exitus et regressus ad intra nos vel ad scholam vel ad celebritatem beatissimae Trinitatis remittamus ». — Sermon *Ad Deum vadit*, t. III, col. 1136C : « Quod si in scholastico exercitio, aut apud incredulos habenda mihi esset oratio <...>. Nunc quia in domo orationis, et in schola devotionis vos alloquor, Viri Patres et Fratres... ».

(2) J. Gerson, Sermon *Si non lavero te*, après un long débat, t. II, col. 507B : « Tandem ex circumstantia temporis et auditorum qualitate inductus sum scholasticum morem gerere ».

Du point de vue de la chronologie relative, la situation est plus nette encore. Dans le cinquième terme de la série, Gerson se réfère à sa première lettre à Barthélemy Clantier, et à elle seule. Par cette référence qui, dans le texte authentique, ne présente aucun caractère d'interpolation, ce sermon se situe avant le *De theologia mystica* et, plus indiscutablement encore, avant l'*Epistola II ad Bartholomaeum*. Laissons pour le moment de côté le *De mystica theologia*, en raison des difficultés spéciales sur lesquelles nous aurons à revenir ; mais la deuxième lettre de Gerson à Barthélemy est certainement d'origine parisienne et se place selon toutes probabilités en 1408[1]. Aucune conjecture légitime n'autoriserait donc à retarder jusqu'à la période lyonnaise le cycle du Jeudi-Saint : son cinquième terme étant nécessairement antérieur à 1408, c'est bien un cycle intégralement parisien.

Une conséquence immédiate suit cette localisation certaine. Gerson a quitté Paris, pour toujours, au début de 1415, afin de prendre part au concile de Constance. C'est le 21 février qu'il arriva dans cette ville[2], mais c'est dès le 4 février qu'il avait pris congé du Chapitre de Notre-Dame[3]. Or, en 1415, le Jeudi-Saint tomba le 28 mars. Le *terminus ad quem* de notre cycle doit donc être reporté à l'année précédente. C'est au plus tard le 5 avril 1414 qu'a pu être prononcé le sermon *Si non lavero te*.

b) Le « terminus a quo »

Quelle est maintenant la date la plus reculée à laquelle on puisse songer à fixer le sermon *Ante diem festum* ? A l'inverse du *terminus ad quem*, le *terminus a quo* manque de fermeté. Si l'on plaçait le *Si non lavero te* à la date la plus basse, 5 avril 1414, on serait reporté par là au 12 avril 1403 pour le premier terme de la série. Cette date ne déplairait sans doute pas trop à M. Mourin. Empressons-nous d'observer que, *terminus a quo* le plus tardif pour le cycle entier, elle constitue le *terminus ad quem* pour le sermon *Ante diem autem festum*. Pourrait-on le reporter à une date antérieure ? Libérés, comme nous le sommes, de la fascination qu'exerce sur certains esprits la période 1402-1403, assurés que Gerson a prêché de très bonne heure et que son autorité n'a pas tardé à devenir considérable, nous sommes invités à ne pas limiter arbitrairement par le haut la position éventuelle de notre échelle mobile. Jusqu'où pourrait-on la laisser remonter ?

Le sermon *Ante diem* porte en lui, outre les indices de localisation temporelle qu'il appartiendra à la critique interne d'interpréter, une déclaration expresse de postériorité par rapport à un sermon prononcé naguère devant le roi par Gerson *pro pacis reformatione*, sermon que

(1) A. Combes, *Essai*, t. I, p. 426.
(2) Noël Valois, *La France et le Grand Schisme d'Occident*, t. IV, p. 2-9, 273-274.
(3) N. Valois, *o. c.*, p. 273, note 5.

Gerson lui-même situe de façon très remarquable en ajoutant qu'au moment où il a abordé ce sujet, beaucoup se taisaient encore : *multis adhuc silentibus*[1]. L'identification de ce sermon *coram rege* a joué, dans l'établissement de ma chronologie, un rôle décisif. J'ai proposé le *Pax vobis* du 19 avril 1394[2]. Ce point fixé, j'ai pu placer en 1395 le premier terme du cycle du Jeudi-Saint.

Mais voici que, devant cette identification, M. Mourin s'interroge. Trois questions s'imposent à son esprit. Pourquoi dater le sermon *Pax vobis* de 1394 plutôt que de 1395 ? Pourquoi tenir ce sermon pascal comme prêché devant le roi ? Pourquoi le préférer au sermon *Adorabunt eum*, de l'Épiphanie 1391, qui, à première vue, paraîtrait plus indiqué ?

D'une inégale gravité, ces questions exigent d'autant plus réponse qu'elles soulignent un nouvel excès de concision dans mon exposé, et qu'elles vont nous permettre une prise de conscience plus aiguë non seulement des difficultés du problème, mais encore des opérations critiques sous-jacentes au texte que j'ai donné au public.

1. La date du sermon « Pax Vobis »

Pourquoi dater *Pax vobis* de 1394 ? Parce que le texte même de ce discours ne permettant d'hésiter qu'entre 1394 et 1395, l'évolution de la situation générale entre ces deux dates interdit de préférer la seconde à la première. On peut assez aisément s'en convaincre. Encore faut-il ne pas négliger de signaler et de discuter les raisons qui semblent militer en faveur de 1394.

Dans ce sermon, Gerson déplore l'indifférence des autorités les plus hautes à l'égard du Grand Schisme d'Occident, puis il ajoute :

> Et ainsy le temps se passe et ce on a veu par experience ja par XVI ans trop plus clerement que mestier ne fust[3].

Cette expérience est précisément celle du schisme. Or, c'est le 20 septembre 1378 que commença, par l'élection de Robert de Genève, le Grand Schisme d'Occident. Si l'expression *par XVI ans* désigne une période de seize années révolues, Gerson parle à Pâques 1395, car la seizième année après le début du Grand Schisme ne s'acheva que le 20 septembre 1394. Pour admettre que ce comput soit compatible avec la fixation de ce sermon au 19 avril 1394, il faudrait penser qu'en parlant d'une expérience de seize ans, Gerson veut dire que l'on se trouve encore dans le courant de la seizième année.

(1) Cf. A. Combes, *Essai*, t. I, p. 368, 370.

(2) A. Combes, *Essai*, t. I, p. 371-372.

(3) J. Gerson, Sermon *Pax vobis* ; ms. B. N. fr. 13318, fol. 150r° (cf. B. N. fr. 24840, fol. 242v°), et dans la version latine rééditée par E. Du Pin, t. III, col. 1213B : « Et visum est hoc per experientiam jam sexdecim annis multo clarius quam opus foret ».

Un exemple, d'autant plus remarquable qu'il est fourni par le sermon *Adorabunt eum*, semble prouver que telle n'est pas sa façon normale de s'exprimer. Dans ce sermon d'Épiphanie, en effet, Gerson rappelle que la chrétienté est divisée déjà depuis douze ans[1]. La douzième année après le 20 septembre 1378 prit fin le 20 septembre 1390. C'est pourquoi, comprenant que Gerson se plaçait à l'intérieur de cette douzième année non écoulée, plusieurs historiens ont placé le sermon *Adorabunt* le 6 janvier 1390[2]. C'était certainement une erreur. Puisque le roi assistait à ce sermon qui le visait expressément, 1390 est une date impossible. Noël Valois l'a bien montré, en rappelant qu'à cette époque Charles VI était dans le Midi[3]. Il a ainsi confirmé définitivement une situation chronologique déjà adoptée, sans preuve suffisante, par Schwab et ses disciples[4]. Lors donc que Gerson évalue à douze ans la durée du schisme, il parle trois mois après l'achèvement de la douzième année. Lorsqu'il décrit une expérience de seize ans, ne suppose-t-il pas nécessairement la seizième année révolue ? En vertu d'une analogie qui paraît aussi étroite qu'immédiate, *Pax vobis* ne doit-il pas être situé en 1395 plutôt qu'en 1394 ?

Personne, que je sache, ne l'a cru. Schwab, qui a été très frappé par ce sermon[5], Noël Valois[6] et M. Connolly[7] n'ont éprouvé aucune hésitation sur la date de Pâques 1394. Est-ce parce qu'ils se sont dit que l'analogie n'était pas assez étroite pour entraîner pareille conséquence ? Je ne sais, car nul ne justifie sa décision. Mais deux raisons engagent à ne pas exagérer la ressemblance. Il est d'abord assez clair que, du 20 septembre 1394 au 11 avril 1395, la distance serait plus grande que du 20 septembre 1390 au 6 janvier 1391 : le prédicateur serait donc moins enclin à ne parler que d'une durée de seize ans alors qu'il aurait atteint, et même dépassé, le milieu de la dix-septième année. Mais il serait d'autant moins exposé à diminuer de six mois l'expérience dont il rappelle les traits essentiels que les années écoulées depuis 1391 doivent compter double

(1) J. Gerson, Sermon *Adorabunt eum* ; ms. B. N. fr. 24840, fol. 187v° : « Vous veez a grant douleur je n'en doubte mie et a grant desplaisir de cuer vous veez comme crestienté ja par l'espace de douze ans est divisée » (ms. B. N. fr. 936, fol. 98r° : « xij ans » ; cf. t. III ; col. 989D : « Videtis quomodo in Christianitate jam per spatium duodecim annorum est divisio ».

(2) Cf. E. Bourret, L. Moland, Le Roux de Lincy et Tisserand, cités par N. Valois, *La France et le Grand Schisme*, t. II, p. 395, note 2.

(3) N. Valois, *o. c.*, t. II, p. 395 et note 2.

(4) J. B. Schwab, *Johannes Gerson*, p. 126 : « Am Epiphanienfeste 1391 », et note 2 : « Für das Datum entscheidet die Stelle : « Videtis quomodo jam per spatium XII annorum est divisio ». » Oui, mais pourquoi pas 1390 ?

(5) Cf. J. B. Schwab, *Johannes Gerson*, p. 129 : « In der Predigt am Osterfeste 1394... ».

(6) N. Valois, *La France et le Grand Schisme*, t. II, p. 412 : « le jour de Pâques (19 avril) », où il s'agit de 1394.

(7) J. L. Connolly, *John Gerson reformer and mystic*, p. 163 : « in 1394 ».

aux yeux d'un prédicateur royal qui peut mesurer à chaque nouvel anniversaire l'insuffisance de son crédit et de son action. Si l'approximation par défaut incluse en ses « douze ans » était de mise en 1391, c'est l'approximation par excès qui, seule, est psychologiquement en situation dans le sermon *Pax vobis*, c'est-à-dire, on n'en peut guère douter, le jour de Pâques 1394.

D'essence psychologique, donc fragile, cette induction se voit confirmer par des données irrécusables relatives aux conditions dans lesquelles se présente la fête de Pâques en 1394 et en 1395. En 1394, il s'agit pour l'Université de Paris d'obtenir que la cour de France, abandonnant enfin résolument sa politique clémentine, se pose en champion de l'unité ecclésiastique, par tous les moyens que des conversations entre experts ou le scrutin populaire viennent, en février, de découvrir ou de conseiller[1]. En l'absence du duc de Bourgogne Philippe le Hardi, l'influence des ducs de Berry et d'Orléans rend ces démarches peu fructueuses[2]. En 1395, tout a changé de fond en comble. Clément VII, le pape si cher à la cour de France, mort le 16 septembre 1394[3], Benoît XIII élu dès le 28, ce sont toutes les données du problème qui ont subi un bouleversement radical. Ce n'est plus le gouvernement français que l'Université doit exhorter, c'est le pape d'Avignon. Elle le fait, ou elle voudrait le faire, à sa façon, et sa façon se distinguerait de celle qu'ont adoptée le roi et les ducs, d'abord en ce qu'elle serait difficilement unanime, ensuite et surtout en ce qu'elle différerait de la méthode royale, et même des tendances du clergé, par sa souplesse et sa déférence[4].

Le sermon *Pax vobis* contenant une véhémente objurgation aux princes français de prendre en mains la cause de l'unité ecclésiastique est tout à fait à sa place le 19 avril 1394. Faisant encore un sort à l'hypothèse que le remède pourrait être cherché dans le retour de l'intrus à l'obédience de notre Saint Père[5], il ne tient compte ni de la mort de Clément VII, ni de l'élection de Benoît XIII, ni de la palinodie du nouvel élu, ni de l'évolution de la politique française qui, dès cette date, adopte comme seule pratique la voie de cession et glisse déjà vers la soustraction d'obédience, ni de l'attitude réservée à laquelle se tint dès lors Gerson, créature de Benoît XIII et son fidèle partisan jusqu'au jour, encore

(1) N. Valois, *o. c.*, p. 407-412.

(2) Cf. N. Valois, *o. c.*, p. 412-413.

(3) N. Valois, *La France et le Grand Schisme*, t. III, p. 3.

(4) Cf. N. Valois, *o. c.*, t. III, p. 32-72. C'est le 14 avril 1395 que fut scellée la lettre que les députés de l'Université devaient remettre à Benoît XIII, et qu'ils gardèrent par devers eux pour ne pas contrarier la diplomatie royale (*o. c.*, p. 69-70). C'est seulement le 26 août que cette lettre fut corrigée et alignée sur la position officielle du gouvernement français (*o. c.*, p. 70).

(5) J. Gerson, Sermon *Pax vobis*; ms. 13318 : fol. 150v°-151r° (cf. t. III, col. 1213D) ; « et si ce puet faire par ramener la faulse partie a l'obeissance de nostre saint pere, c'est le meilleur je le confesse ».

assez lointain, où il ne pourra plus lutter contre la conviction que ce qui manque le plus à ce vieillard intraitable, c'est la bonne foi.

Par toutes ces attaches à un contexte suffisamment défini, le sermon *Pax vobis* se situe lui-même au 19 avril 1394. Sur ce premier point, ma position se maintient victorieusement. Que penser du second ?

2. Le sermon « Pax Vobis » a-t-il été prononcé devant le roi ?

Pour que le sermon *Pax vobis* du 19 avril 1394 demeure le *Terminus a quo* de notre cycle du Jeudi Saint, il est tout à fait nécessaire que la réponse à cette deuxième question soit affirmative. C'est Gerson lui-même qui l'exige : *coram Illustrissimo Rege nostro*[1]. En plaçant *Pax vobis* dans la liste des sermons prononcés devant le roi[2], j'ai supposé qu'il en était ainsi : je ne l'ai pas prouvé. C'est fort dommage, d'abord parce que mon lecteur ignore pourquoi j'ai pris cette décision ; ensuite parce que cette omission même m'a conduit à forcer ce que j'ai appelé la situation « classique » de ce sermon[3]. La réalité est assez délicate. Essayons ici de la définir avec toute la précision désirable.

Un premier point est certain. Nul ne doute, nul ne peut douter, tant les preuves textuelles sont abondantes, que le sermon *Pax vobis* ait été prononcé devant les princes du sang[4]. Nommer tous les princes auxquels l'orateur s'adressait serait au-dessus des forces de l'histoire, car, contrai-

(1) J. Gerson, Sermon *Ante diem*, t. III, col. 1143D, cité par A. Combes, *Essai*, t. I, p. 368.

(2) Cf. A. Combes, *Essai*, t. I, p. 370. M. Mourin me fait observer à bon droit que cette liste est incomplète, puisqu'il y manque le sermon de Noël, *Gloria in excelsis*, actuellement sous presse (L. Mourin, *Six sermons français de Gerson...* ; voir la preuve de la présence du roi aux lignes 71, 413, 421, 425, 448, 451, 463-464, 474, 491) et édité en latin par E. Du Pin, t. III, col. 951C-960A, et le sermon des défunts *Memento finis*, cf. ms. B. N. fr. 24841, fol. 74r° : « maiz, Dieu mercy ! je parle a roy tres crestien... ». M. Mourin remarque d'ailleurs lui-même que ces compléments d'information n'orientent en rien ma recherche.

(3) A. Combes, *Essai*, t. I, p. 369 : « Les sept sermons *coram rege*, classiquement tenus comme tels, se placent en 1391, 1394... ».

(4) Cf. J. B. Schwab, *Johannes Gerson*, p. 129 : in Gegenwart der Prinzen » ; N. Valois, *La France et le Grand Schisme d'Occident*, t. II, p. 412 : « prêchant devant les princes » ; J. L. Connolly, *John Gerson*, p. 54 : « before the Court and Princes », p. 60, note 4 : « Gerson tells the Princes » ; p. 163 : « in 1394 <...> he appeared before the Court to demand that the Dukes... ». Les apostrophes multipliées par l'orateur ont suffi à dicter cette conviction unanime. Tous les historiens les lisaient dans l'édition E. Du Pin, t. III, col. 1212C (Heu metuendissimi Domini) ; 1213A (ad vos Dominos meos et Principes christianissimos) ; 1213B (O Nobilissimi et excellentes Principes) ; 1213C (O Domini mei Principes ; Domini mei metuendissimi) ; 1214A (metuendissimi Domini mei ; vos Dominos meos Principes) ; cf. B. N. fr. 13318, fol. 149r° : « las mes tres doubtez seigneurs » ; fol. 149v°-150r° : « a vous messeigneurs princes tres crestiens qui estes icy presens » ; fol. 150r° : « O tres nobles et excellens princes » ; fol. 150v° : « de vous, messeigneurs les princes... ; mes tres redoubtez seigneurs » ; fol. 151r° : « mes tres redoubtez seigneurs »...

rement à ce qu'il avait fait dans son sermon de l'Épiphanie 1391, Gerson ne les apostrophe pas personnellement[1]. Mais deux données nous suffiront. D'une part, il est hors de doute que le duc de Bourgogne, Philippe le Hardi, ne pouvait être l'un d'eux : absent de Paris à cette époque, il n'y reparut qu'après le 6 juin[2]. D'autre part, le duc de Berry et le duc d'Orléans exerçaient alors à la Cour une influence prépondérante qui s'opposait directement aux initiatives universitaires[3]. Obstinément fidèles à Clément VII, c'est eux, au premier chef, qui durent recevoir les supplications d'un prédicateur dont l'accord avec l'Université était alors complet. Entouraient-ils le roi Charles VI ?

Rien, dans les manuscrits de moi connus ni dans les éditions, n'indique qu'il s'agisse là d'un sermon *coram rege*. Pourtant, un passage très digne de remarque m'avait convaincu de cette qualité, et l'autorité de Noë Valois m'avait confirmé en cette assurance. Bien qu'il ne présente ce sermon que comme prêché devant les princes, l'illustre historien écrit en effet exactement ce qu'il faut pour que l'on soit pressé de conclure que Gerson s'adressait aussi au roi :

le jour de Pâques (19 avril), Gerson, prêchant devant les princes, parla des péchés mortels commis par ceux qui traversaient les entreprises de l'Université et exhorta le roi à suivre, comme son bisaïeul, plutôt l'avis des théologiens de Paris que l'inspiration de la Cour de Rome[4].

La référence attachée à ce texte renvoyant au passage imprimé par E. du Pin d'où j'avais déjà induit pour mon compte la présence du roi, je considérai dès lors ce fait comme acquis :

Propter quod insuper apparet falsitas doctrinae Papae Joannis vicesimi *(sic)*, quae damnata fuit cum sono buccinarum vel tubarum coram Rege Philippo, Avunculo tuo, per theologos Parisienses, de Virgine *(sic)* beata, et credidit potius Theologis Parisiensibus quam curiae[5].

(1) Cf. J. Gerson, Sermon *Adorabunt eum ;* ms. B. N. fr. 24840, fol. 191r° : « O tres nobles princes et filz de roys messires de Berry, de Bourgongne et de Touraine » ; t. III, col. 991CD : « O nobilissimi Principes et Regii Filii Domini Aurelianensis, de Berri, Burgundiae, et Turonensis ».

(2) Cf. N. Valois, *o. c.*, t. II, p. 412-415.

(3) Cf. N. Valois, *o. c.*, t. II, p. 413-415.

(4) N. Valois, *o. c.*, t. II, p. 412-413.

(5) J. Gerson, Sermon *Pax vobis ;* t. III, col. 1205A. Noël Valois se contente de la référence, sans citer le texte. Ce texte est pourtant bien curieux et comporte plus d'une leçon. Cette condamnation, au son des trompettes, d'une doctrine papale sur la Sainte Vierge, voilà une mise en scène extraordinairement pittoresque pour une querelle théologique de haute portée. Le malheur est que l'éditeur cumule ici contresens et pataquès. Copiant froidement ses prédécesseurs (cf. E. Richer, t. IV, col. 491D, qu'il corrige, pourtant, en substituant *tubarum* à *turbarum*), il n'a pas pris garde, d'abord, qu'il s'agissait de Jean XXII, ensuite que le point du conflit n'était pas la Vierge Marie, mais la vision béatifique. A qui la faute ? Au copiste du manuscrit B. N. fr. 24840, fol. 229v°-230r° (le S. Victor 287 de Du Pin), et au traducteur allemand qui, se méprenant sur une abréviation ambiguë, a sué sang et eau pour donner un sens quelconque à une expression pour lui inintelligible : « Pour quoy en seur plus

Lorsque le prédicateur, s'adressant à un seul auditeur, appelle le roi Philippe VI *avunculus tuus*, comment ne pas comprendre qu'il parle alors à celui qui, descendant de Philippe, est à son tour roi de France, et obligé de choisir entre ses Théologiens et la cour romaine ? Noël Valois a si peu résisté à cette suggestion qu'il a tout naturellement corrigé ce qui, dans le texte, inviterait plutôt à ne pas s'y abandonner sans contrôle, et grossi de façon extraordinaire un trait qui, chez Gerson, est à peine indiqué. Bien loin d'exhorter le roi à préférer ses théologiens à ceux de Rome, l'orateur se borne à glisser, en passant, dans un contexte que rien ne rattache à la question du schisme — il s'agit de la promesse faite au Bon Larron, donnée comme suffisant à prouver que la béatitude ne peut être différée — une allusion très rapide à une sage décision de la cour de France en matière théologique. Si le roi veut en faire son profit, ce sera une sage inspiration, mais l'histoire ne peut présenter cette remarque incidente comme une *exhortation* sans fausser radicalement la position et l'intervention gersoniennes.

Reste à savoir si c'est bien au roi que s'adresse ici l'orateur. Le texte imprimé porte : *avunculo tuo*. L'*avunculus*, régulièrement, c'est l'aïeul. Or, Charles VI n'était pas le petit-fils de Philippe VI, mais son arrière-petit-fils[1]. Gerson ne pouvait s'y tromper. Sa langue était-elle donc moins sûre que sa connaissance de la généalogie royale ? Noël Valois a dû le croire puisque, sans crier gare, il écrit : « comme son bisaïeul ». C'est donc qu'il est tout à fait persuadé que cette précision généalogique s'adresse à Charles VI, et à lui seul ; c'est donc qu'il pense, bien qu'il ne le dise pas, que Charles VI est présent, pour recevoir cette exhortation si personnelle, puisque c'est ce seul passage qui établit un rapport entre sa conduite et celle de son bisaïeul, et que ce passage consiste en une apostrophe directe de Gerson à un personnage présent pour lequel Philippe VI était un *avunculus*, c'est-à-dire, au sens large, un bisaïeul.

Je me suis laissé rassurer par cette autorité[2]. Que n'ai-je plutôt fait

appert la fausseté de la doctrine au pape Jehan le XXe qui fut condempnee aux voix de vissaines devant le roy Philippe vostre aeieul par les Theologiens de Paris de [illegible] beata. Et en cru plus les theologiens pape *(sic)* et les theologiens de Paris que la court ». VIme, devenu *virgine*, c'est évidemment *visione*, comme a tacitement corrigé N. Valois, *o. c.*, p. 113, note 1. Ces *voix* sont devenues *cum sono*, mais devant *vissaines*, le traducteur a manifestement hésité : buccins ? trompettes ? Comment choisir ? Mais aussi, pourquoi choisir ? Lançons les deux ! Et voilà comment on oriente l'histoire. Comme ce bon allemand eût été mieux inspiré de consulter, de préférence à son imagination, un autre témoin ! C'est ce dont le ms. B. N. fr. 13318 va nous assurer.

(1) Étant fils de Charles V, lequel était fils de Jean le Bon, lequel était fils de Philippe VI de Valois.

(2) D'autant qu'elle reposait sur une autre, *omni exceptione major*, celle de H. Denifle et E. Chatelain, *Chartularium*, t. III, p. 616-617 : « Johannes Gerson eodem anno, in festo Paschatis (April. 19) coram principibus praedicans contra illos praelatos insurrexit, qui Universitatem impediunt vias aptas ad Schisma abolendum prosequi, quod est peccatum mortale. Universitas ergo jam tunc, i. e. ante April. 19,

ce que j'ai parfois reproché aux autres historiens d'avoir omis de faire ! Que n'ai-je recouru sur ce point à l'original français ! J'y aurais perdu ma tranquillité :

Pour quoy en surplus appert la faulseté de la doctrine au pape Jehan XXIIe qui fut condampné au bois de Vinceines deuant le roy Philippe vostre aieul par les theologiens de Paris *de virgine beata (sic)*, et en creut plus les theologiens de Paris que la court du pape[1].

Au lieu de *avunculo tuo*, « vostre aïeul » ! Au lieu d'un singulier de sens certain, un pluriel, qui peut être un pluriel de majesté, ainsi qu'a voulu le comprendre l'impavide traducteur, mais qui peut aussi bien porter sur une pluralité de personnages. Or, il est immédiatement évident que cette éventualité n'est pas improbable. A supposer le roi absent, il suffit que Gerson ait devant lui le duc Jean de Berry, frère de Charles V, donc petit-fils de Philippe VI, pour qu'*avunculus* soit employé au sens propre et puisse s'étendre au duc d'Orléans, frère de Charles VI.

Et à Charles VI lui-même, bien entendu, s'il est là. Mais est-il là ? C'est ce que cette expression devient impuissante à démontrer. Comme il n'en n'est point d'autre, dans la trame de ce discours, qui possède pareille efficacité[2], le sermon pascal *Pax vobis* semble perdre tout titre à avoir été prêché devant le roi, donc à nous servir de *terminus a quo*.

ut e sermone Gersonis concludere possumus, repulsam retulit, proindeque epistola nondum composita. Gerson regem exhortatur ut exemplum sequatur regis Philippi, avunculi sui, qui in quaestione de Visione beatifica « credidit potius theologis Parisiens., quam curie », i. e. Johanni XXII (*Opp.*, éd. Dupin, III, 1205, 1213 sq.) ». En note 2 : « Schismate durante saepius hujus facti mentio fiebat, immo an. 1406 Petrus de Ailliaco in publico dixit, regem mandasse Johanni » qu'il se revocât, ou qu'il le feroit ardre ». Et Simon de Cramaudo : « je n'ai la bulle de la revocation ; et s'il ne l'eust revoque, il (le roi) l'eust fait ardoir ». Curieuse défaillance critique : Noël Valois affecte de se référer aux originaux français, et il se contente de traduire le *Cartulaire*. Ainsi « avunculus » devient « bisaïeul », et le roi paraît présent à ce sermon qui l'apostrophe. Disgrâce de l'histoire !

(1) J. Gerson, Sermon *Pax vobis;* dans le ms. B. N. fr. 13318, fol. 138r°-v°. Sur ces manuscrits, cf. Louis Mourin, *L'œuvre oratoire française de Jean Gerson et les manuscrits qui la contiennent*, *supra*, p. 249-251. Le copiste, ici, est tombé dans le piège de *virgine*, mais il a dissipé le mirage des buccins et trompettes. Le traducteur a pris une forêt pour une fanfare. Il reste pourtant quelques problèmes qu'il faut laisser à l'éditeur le mérite de résoudre. Le moindre n'est pas celui que pose le contraste entre les deux finales dans le ms. 24840 et dans le ms. 13318 : cette dernière leçon n'aurait-elle pas été arrangée pour les besoins de la cause ? La question est d'autant plus pressante que ce n'était pas « la court du pape » qui théologisait, mais le pape en personne.

(2) A lire M. J. L. Connolly, p. 67, note 2, on pourrait croire le contraire : « Heu metuendissime Domine ! » s'y écrie Gerson. Quel serait cet unique seigneur très redoutable, sinon le roi ? Mais il n'y a là qu'une double coquille, donc, plus probablement, un lapsus de l'auteur. Se référant au t. III, col. 1212, il nous montre qu'il lit l'apostrophe même que j'ai citée plus haut, p. 377, note 4, en son pluriel authentique. Le pluriel est également dans E. Richer, t. IV, col. 500D, et dans l'original français, ms. B. N. fr. 13318, fol. 149r° : « Las mes tres doubtez seigneurs ».

La conséquence la plus immédiate d'une telle constatation est de nous tourner vers le sermon *Adorabunt eum*. Ne résistons pas à cette orientation, car nous ne pourrions nous demander quels seraient les titres de ce sermon plus ancien à jouer ce rôle sans répondre par le fait même à la troisième question que nous avons à élucider.

3. Pourquoi préférer « Pax Vobis » à « Adorabunt Eum » ?

Il ne fait aucun doute, à la différence de ce que nous venons de constater pour *Pax vobis*, que le sermon *Adorabunt eum* ait été prêché devant le roi Charles VI, le 6 janvier 1391. Ou plutôt, ce fait a toujours été tenu pour certain jusqu'à ce qu'une phrase, pourtant très claire, de Noël Valois ait suggéré à Mgr Vansteenberghe d'écrire que l'historien du Grand Schisme jugeait « difficile que ce sermon ait été prêché »[1], et de m'induire à interpréter en ce sens la déclaration de Noël Valois[2]. Il y a là une double méprise qui doit être rétractée expressément. Voici en effet ce qu'avait écrit Noël Valois :

> Il me paraît difficile que Gerson ait prêché le sermon dont il vient d'être question après l'interdiction faite à l'Université de reparler de l'union[3].

Rien d'ambigu en cette formule. Cherchant à situer une démarche de l'Université auprès du roi en faveur de l'union, démarche à la fin de laquelle le roi défendit aux universitaires « sous peine d'encourir sa colère, de jamais revenir sur de pareils sujets »[4], l'historien la place après le sermon gersonien du 6 janvier 1391, pour la raison qu'il explicite en note, à savoir qu'un tel sermon, émanant d'un universitaire, eût été déplacé après pareille défense. La phrase de Noël Valois signifie donc exactement le contraire de ce que lui a fait dire Mgr Vansteenberghe. Loin de douter que ce sermon ait été prêché, Noël Valois est tellement

(1) E. Vansteenberghe, *Gerson à Bruges*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. 31 (1935), p. 8 : « le 6 janvier 1391, il prêchait devant le roi Charles VI à l'occasion de l'Épiphanie », mais, en note 4 : « Noël Valois, *La France et le Grand Schisme d'Occident*, t. II, Paris, 1896, p. 396, n. 3, juge cependant difficile que ce sermon ait été prêché ». Mgr Vansteenberghe ne partageait sûrement pas ce sentiment, car son texte poursuit : « Le duc Philippe, présent à ce sermon, s'entendit interpeller en termes éloquents, avec les autres princes de sang royal ».

(2) A. Combes, *Essai*, t. I, p. 371 : « Si Gerson y supplie Charles VI de pacifier l'Église, il le fait avec une telle véhémence et dans des circonstances telles que Noël Valois doutait que ce texte eût pu être réellement prêché ». La note 2 renvoie au point visé par E. Vansteenberghe mais omet, à tort, de signaler cette médiation. La référence à Mgr Vansteenberghe est donnée p. 370, note 2. Il aurait fallu la répéter ici, car, bien que j'aie lu moi-même N. Valois, c'est à l'influence directe de Mgr Vansteenberghe que je devais de l'avoir interprété en ce sens.

(3) N. Valois, *o. c.*, t. II, p. 396, note 3. La note continue : « D'autre part, cette interdiction doit être antérieure au moment où fut abandonné le projet d'expédition en Italie ». C'est donc une note de chronologie relative.

(4) N. Valois, *o. c.*, p. 396-397.

persuadé que Gerson a réellement dit ce qu'il a écrit qu'il appuie sa chronologie relative sur cette certitude. Pour avoir coupé arbitrairement la formule originale et l'avoir arrachée à son contexte, Mgr Vansteenberghe l'a prise à contre-sens. Pour m'être fié à ce guide, d'ordinaire si bien informé et si sûr, sans revenir à sa source, j'ai non seulement participé à son erreur, mais tiré d'une exégèse controuvée une conséquence nécessairement fausse. Quoi que Mgr Vansteenberghe en ait dit, quoi que j'en aie répété à sa suite, Noël Valois n'a pas douté un seul instant que ce sermon ait été prononcé. Chaque fois qu'il parle de lui, il le considère comme réellement prêché devant le roi. Rien, d'ailleurs, ne peut nous inspirer le sentiment que Noël Valois n'a pas éprouvé. Gerson a très certainement prêché devant Charles VI le 6 janvier 1391. Le sermon *Adorabunt eum* peut donc entrer en ligne de compte dans la recherche de notre *terminus a quo*. Est-ce lui qui le constitue ?

Trois raisons convergentes paraissent le prouver. Elles semblent fortes. Il est d'abord manifeste que le sermon *Adorabunt eum* répond bien au sujet traité dans le sermon auquel renvoie *Ante diem*. Si le thème de l'union de l'Église n'y occupe pas toute la place, la place qui lui est attribuée est considérable, et l'importance de ce thème dans l'esprit du prédicateur est primordiale[1]. De plus, le sermon auquel pense Gerson lorsqu'il inaugure son cycle du Jeudi-Saint lui apparaît comme remarquable du fait qu'il fut prononcé devant le roi. Or, si le sermon *Pax vobis* a été prêché devant le roi — ce qui reste incertain — nous avons vu à quel point la présence du roi demeure sans effet sur la texture même d'un discours qui, en revanche, multiplie ses apostrophes aux princes du sang.

Enfin, et surtout, l'auteur d'*Ante diem* se rappelle avec complaisance ce sermon pacificateur parce qu'il remonte à une date où beaucoup, encore, se taisaient. Or, vrai en 1391, ce trait paraîtrait l'être infiniment moins en 1394. La paix dont il s'agit est la paix de l'Église à obtenir par l'union de tous autour d'un pape unique. On sait que, depuis le 3 février 1383, l'Université de Paris avait renoncé à toute discussion sur le schisme. La légitimité de Clément VII était un dogme français auquel on ne touchait plus[2]. C'est « vers la fin de l'année 1390, que « l'école de Paris sembla sortir d'un long sommeil »[3]. On parle de plusieurs démarches auprès du roi. Les incertitudes chronologiques ne manquent pas,

(1) Dans le manuscrit B. N. fr. 24840, le sermon *Adorabunt* occupe les fol. 176r°-195r°. C'est au fol. 184v° que l'orateur commence à traiter « du tiers royaume esperituel de saincte eglise », jusqu'à la fin. Dans Du Pin, t. III, col. 988A-994C, le sermon commençant à la col. 980A. Le sous-titre est altéré dans l'édition : « III hujus sermonis pars in qua de *spirituali Regis vita agetur* » : c'est *Regni* qu'il faudrait.

(2) Cf. N. Valois, *La France et le Grand Schisme*, t. I, p. 365-368. D'où le mouvement d'émigration qui « se dessina dès l'été 1381 ».

(3) N. Valois, *La France et le Grand Schisme*, t. II, p. 394.

mais le sermon du 6 janvier 1391 est incontestablement une des toutes premières manifestations des nouvelles tendances universitaires. Et les dispositions royales dont l'Université fit aussitôt la triste expérience prouvent qu'il fallait alors au prédicateur un beau courage, dont il avait parfaitement conscience, d'ailleurs[1]. A Pâques 1394, il n'en était plus tout à fait de même. D'une part, revenant à des sentiments plus bienveillants, la cour avait tenu à réaliser quelques-uns des conseils donnés par Gerson en 1391[2]. D'autre part, les relations se rétablissaient avec Rome[3], et l'Université, par la bouche de Gilles des Champs, d'Étienne de Chaumont ou de Guillaume Barraut, avait pris nettement position en faveur de l'intervention royale pour l'union[4]. Par un scrutin public ouvert à la fin janvier, plus de dix mille voix s'étaient prononcées en ce sens[5], et « l'Université, assemblée au nombre d'environ quatre cents maîtres, dans le couvent des Bernardins, le 26 février, approuva à l'unanimité le langage de ses représentants, décida de les couvrir de son autorité et de les défendre au besoin, envers et contre tous. Guillaume Barraut fut désigné par la faculté de théologie pour transmettre les mêmes propositions au roi ; elles devaient être ensuite livrées à la publicité »[6].

Il est vrai que « les rapports ne tardèrent pas à devenir difficiles entre les délégués de l'Université et les conseillers du roi » et que « les représentants des facultés avaient subi déjà sans doute plus d'un échec, quand, le jour de Pâques (19 avril) Gerson » prêcha son sermon *Pax vobis*[7], mais, à pareille époque, comment l'auteur de ce sermon pascal aurait-il pu avoir conscience d'être l'un des premiers à ouvrir la bouche devant le roi sur le thème de la paix à rétablir par l'union de tous les chrétiens ?

De ce point de vue, qui est capital, le sermon *Adorabunt eum* paraît

(1) Ainsi qu'il appert de la longue justification de son initiative que donne J. Gerson, Sermon *Adorabunt* : ms. B. N. fr. 24840, fol. 186v°-187r° : « Mais j'ay grant doute que aucuns, non pas vous, sire, en qui est toute clemence, toute benignité et toute patience, mais aucuns autres qui par aventeur non (!) pas telles condicions, ne imputassent a presumpcion ou a folie d'entreprandre la parole de si haulte matiere combien que Dieu est mort pour moy comme pour ung autre, sainte eglise m'a regenter (!) et sui obligies a elle et a la foy comme ung aultre, je suis votre petit serf et subget qui selond ma petitece vous doy loyauté, foy et verité comme ung aultre... » : dans Du Pin, t. III, col. 989A-B.

(2) N. Valois, *o. c.*, t. II, p. 403 : « Les princes honorèrent de leur présence une station que fit l'Université à Saint-Martin des Champs, le 12 janvier 1393. Huit jours après, le roi lui-même, les princes, les seigneurs, l'évêque de Paris, les chanoines, les curés de toutes les paroisses se rendirent processionnellement à Saint-Germain-des-Prés ».

(3) Cf. N. Valois, *o. c.*, t. II, p. 402, 404-405.

(4) Cf. N. Valois, *o. c.*, t. II, p. 404-407 : Gilles des Champs : « en présence du roi », en 1393 ; Étienne de Chaumont et Guillaume Barraut en janvier 1394.

(5) N. Valois, *o. c.*, t. II, p. 407-408.

(6) N. Valois, *o. c.*, t. II, p. 412.

(7) N. Valois, *o. c.*, t. II, p. 412.

bien préférable à *Pax vobis*. Une telle conclusion survenant au point où convergent trois observations si précises, pourquoi hésiterait-on à l'adopter ?

Pour trois raisons, elles-mêmes si graves, qu'elles suffisent à frapper cette belle convergence d'une extrême fragilité. La première est inscrite dans la notion même que Gerson a gardée du sujet traité par lui en ce sermon antérieur. Sans prétendre rappeler ni l'occasion ni le thème proprement dit de ce sermon, il déclare que c'est *pro pacis reformatione* qu'il parlait alors devant le roi. La nature de ce souvenir est caractéristique, d'autant plus que rien ne l'entraîne nécessairement en son présent contexte. Le sermon *Ante diem* n'est pas un sermon sur la paix, et le passage où survient cette réminiscence est une lamentation sur les méfaits du schisme grec : *tam omnia violat, destruit, labefactat pacis corruptio*, s'écrie le prédicateur, qui enchaîne aussitôt : *Pridem dum pro pacis reformatione...*[1] : complexe où l'idée de paix est précisément introduite par le souvenir qui réagit sur la transition en laquelle il s'articule.

Si donc Gerson se représente le sermon auquel il fait allusion comme traitant du moyen de rétablir la paix, c'est que les notions de paix et de rétablissement de la paix devaient être prépondérantes en ce sermon. Or, de ce point de vue, la différence est notable entre *Adorabunt eum* et *Pax vobis*. L'idée de paix est à tel point effacée dans le premier que le mot lui-même n'apparaît que cinq fois en sept colonnes et demie[2] ; elle est si fondamentale dans *Pax vobis* que le mot, éclatant dès le thème, revient cinquante-sept fois en douze colonnes, soit vingt-six dans une première partie, de huit colonnes, qui n'est qu'exégèse ou théologie, et trente et une fois dans les quatre colonnes directement consacrées à ce sujet. Ce contraste constaté, il n'est pas étonnant qu'il s'accentue lorsqu'on interroge ces deux sermons sur la notion de rétablissement de la paix. A vrai dire, tel n'est pas le dessein que s'est proposé l'auteur d'*Adorabunt*. Avec des précautions oratoires qui trahissent la témérité de son entreprise, il commence par faire appel à la foi de Charles VI[3]. Cette base de départ assurée, il s'applique à convaincre le roi que cette foi autorise son prédicateur à traiter un tel sujet et le contraint, lui, à chercher un remède au schisme[4]. Ce remède, Gerson ne se fait pas faute de lui indiquer où l'on a tout d'abord des chances de le découvrir : à calamité publique,

(1) J. Gerson, Sermon *Ante diem* ; t. III, col. 1143D.

(2) Cf. t. III, col. 990A *(pax et unio)* ; 991A *(ad pacem et unionem Christianitatis)* ; 999A *(ut pax haberetur in Ecclesia)* ; 993C *(pacem et unionem)* ; 994B *(pacem et unionem)*. Le compte de mes colonnes est parfois établi sur l'édition de 1606.

(3) J. Gerson, Sermon *Adorabunt* ; ms. B. N. fr. 24840, fol. 184v° : « Roy tres-cretien, roy par miracle consacré, roy espirituel et sacerdotes <...>, prenez en vostre compaignie la troishiesme vertu et royne appelle ferme foy la religieuse, c'est celle qui empetre envers Dieu tout ce que on lui demande de bonne entencion : *omnia possibilia sunt credenti* » ; t. III, col. 988A, cf. col. 994A-B.

(4) Cf. t. III, col. 989A-990A, 993A-B.

pénitences et prières publiques, jeûnes et processions[1]. Tout cela, bien entendu, ne peut être exposé sans qu'apparaisse l'idée de paix ; mais, à peine effleurée, elle est éclipsée par celle d'union[2]. L'axe du discours ne passe certainement pas par la notion de rétablissement de la paix.

Dans le sermon *Pax vobis*, c'est le contraire qui est vrai. Mise en vedette, l'idée de paix commande tout, y compris la notion d'Église, œuvre du Christ, notre paix, et de la paix qu'il a donnée aux Apôtres en vue de cette fondation. Paix mutuelle et paix intérieure[3]. L'appel aux princes est une exhortation à la lutte contre les vices qui ont perturbé l'Église en détruisant la paix du Christ. Si chèrement achetée par les plaies du Sauveur, la paix de l'Église est de telle nature que c'est en elle seule que les princes chrétiens pourront trouver leur paix temporelle, si nécessaire, et leur paix surnaturelle, en grâce et gloire[4]. Rétablir la paix, tel est bien le thème fondamental de ce sermon.

Il l'est à tel point que l'orateur veut se demander pourquoi et comment la paix originelle, conquise par un si noble sacrifice, a été perdue. Sa réponse tient en une allégorie doublement remarquable, car non seulement elle explique la situation dont la théologie doit donner la clef, mais elle introduit dans notre documentation gersonienne le seul et unique texte qui, actuellement, rende raison de la référence par laquelle le sermon *Ante diem* nous oriente vers le *terminus a quo* de la série du Jeudi-Saint. C'est cette relation unique qui avait emporté ma décision. Il importe de la définir avec plus de précision que je ne l'ai fait.

Dans son sermon *Ante diem*, Gerson rappelle en ces termes ce qu'il avait dit, en un sermon antérieur, devant le roi :

Pridem dum pro pacis reformatione, multis adhuc silentibus, coram Illustrissimo Rege nostro ora laxarem, introduxi quo pacto nequam discordiae spiritus, cum ambitione concumbens, filiam deterrimam, et utrique parentum simillimam, cui nomen est Schisma, in Ecclesiae regnum violenter instruerit. Dehinc quibus alimentis coaluerat, quibus praeterea fomentis alebatur, qualibus denique et quot ministris suffulta tutabatur. Subintuli tandem, quia si cum schismate haeresim subintrare contingeret sicut perfacile et solitum est, haberet tunc schisma praesens infelicissimam infaustis-

(1) Cf. t. III, col. 992B-994B.

(2) Quatre fois sur cinq, *pax* apparaît en hendyadyn avec *unio* : cf. t. III, col. 990A, 991A, 993C, 994B.

(3) J. Gerson, Sermon *Pax vobis* : ms. B. N. fr. 13318, fol. 147v° (cf. t. III, col. 1211C) : « Ceste paix qui est le benoit fruit de sa passion, il signifia au jourd'uy a ses apostres, et plus habondamment que aux autres, il leur ottroya pour eulz sauver et principalement pour fonder saincte Eglise et crestienté accroistre car s'ilz eussent est(r)é divisez ensemble point n'y eussent proffité, *quia omne regnum etc. Mathei XII°* ».

(4) J. Gerson, Sermon *Pax vobis*, fol. 151v° (cf. t. III, col. 1214B) : « Ainsy vous veuille ottroyer Nostre Seigneur Jhesucrist la paix temporelle que vous desirez *quia in pace illius, scilicet Ecclesie, erit pax vestra*. C'est vraysemblable que par la paix de saincte Eglise espirituelle vous auriez plus tost la temporelle qui vous est tant necessaire comme Dieu sceit. Finablement ainsy vous doint Dieu ressusciter aujourd'uy esperituellement avec luy et avoir paix en ce monde par grace et en l'autre par gloire. *Quam etc.* ».

simamque sociam, a qua tanto complexionum nexu foveretur, tanto robore in suo statu firmaretur ut nullo vix unquam ingenio, nulla arte, nullo consilio, nulla potentia, nulla vetustate ab Ecclesia fugaretur. Fidem huic assertioni mihi sumebant, tum ratio patens, tum exemplum divisionis Graecorum cum Latinis[1].

Quatre points principaux constituent cette évocation complexe. D'abord, la famille maudite d'où provient tout le mal : l'esprit de discorde, ayant pris l'ambition pour épouse, a engendré une fille exécrable, appelée Schisme, et l'a violemment engagée dans le royaume de l'Église. En second lieu, les conditions de croissance de ce schisme : par quelle nourriture il a grandi, par quels aliments il est entretenu, combien de ministres, et de quelle qualité, assurent sa persistance. Troisièmement, le péril suprême : que l'hérésie se faufile, ainsi qu'il est habituel, à la faveur du schisme, et une si funeste alliance rendra vain tout effort. Enfin, la démonstration de cette thèse pessimiste à l'aide de deux arguments : d'une part, une évidence rationnelle ; d'autre part, l'exemple du schisme grec. C'est tout cela que Gerson avait dit dans le sermon que nous cherchons à identifier. Il en est, tout au moins, persuadé, et l'histoire se doit de conduire son enquête à la lumière de cette persuasion et de ce témoignage complet.

Or, le sermon *Adorabunt eum* ne contient pas un seul de ces quatre traits. La personnification des maux y est inconnue. Les catastrophes accumulées par le schisme y sont rappelées, mais il n'y est question ni des conditions de sa naissance ni des causes de son progrès. Une allusion très rapide est faite en passant aux hérésies qui auront désormais toute licence de se répandre[2], mais la menace de l'hérésie en tant qu'alliée du schisme n'y est pas dégagée. Rien, enfin, n'y concerne la thèse pessimiste qu'il est de l'essence même du sermon *Ante diem* de ne pas imaginer de toutes pièces.

Un tel constat négatif ne conseille pas à l'histoire d'admettre que ce serait à son sermon de 1391, *Adorabunt eum*, que Gerson penserait en inaugurant le cycle du Jeudi-Saint. Serait-ce donc à *Pax vobis* ?

Je l'ai cru. Je l'ai dit[3]. Ne me serais-je pas trompé ? Sans doute, une analogie est frappante : le mauvais esprit et sa famille sont attestés dans *Pax vobis*, et c'est beaucoup. Est-ce assez pour conclure à l'identité ? Les différences sont si profondes qu'il faut se garder de forcer la décision. Et d'abord, la structure de la famille néfaste n'est pas la même de part et d'autre. D'après le sermon *Ante diem*, l'esprit de discorde, ayant épousé l'ambition, a pour fille le schisme qui risque fort de s'allier à l'hérésie. Dans le sermon *Pax vobis*, le chef de famille est plus nettement person-

(1) J. Gerson, Sermon *Ante diem* ; t. III, col. 1143D ; cf. A. Combes, *Essai*, t. I, p. 368, qui a le tort impardonnable d'être passé directement de *solitum est* à *exemplum*.

(2) J. Gerson, Sermon *Adorabunt*, t. III, col. 990A : « Haereses et falsae doctrinae publicabuntur » : c'est tout.

(3) A. Combes, *Essai*, t. I, p. 371-372.

nifié : c'est le prince de ce monde pécheur, l'ennemi du genre humain, le roi des orgueilleux : donc, à n'en pas douter, le diable. Ainsi désigné, le diable ne s'engage pas lui-même dans cette désastreuse aventure : c'est par l'intermédiaire de ses trois filles qu'il bouleverse la chrétienté. La première s'appelle Tyrannie, dont *Ante diem* ne souffle mot. La seconde est Hérésie, qui paraît ainsi avant le schisme et en relation beaucoup plus immédiate avec l'esprit du mal. La troisième est Convoitise-Ambitieuse. D'épouse, l'ambition est devenue fille. Elle perd d'ailleurs son rang privilégié, puisqu'elle n'est plus que l'une des trois, et qu'elle est nommée la dernière. De plus, tandis que, d'après *Ante diem*, le sermon inconnu aurait insisté sur les conditions de développement du schisme, *Pax vobis* analyse avec complaisance la stratégie diabolique, sans accorder de traitement privilégié au schisme. Le prince de ce monde marie Tyrannie avec les princes mécréants ; Hérésie avec les hérétiques ignorants ; Convoitise-Ambitieuse avec tous ceux qui exercent quelque autorité, prélats, présidents, gouverneurs. Sommes-nous donc en présence de deux systèmes allégoriques tellement hétérogènes qu'ils en seraient irréductibles, d'une irréductibilité telle qu'elle exclurait l'identification qui m'avait paru s'imposer ?

Peut-être, si l'on se contentait de cette confrontation superficielle. Mais l'auteur de *Pax vobis* va plus loin, et il importe de le suivre, si l'on ne veut limiter arbitrairement les données dont la réminiscence gersonienne pouvait être faite. Et pour mieux situer ce souvenir et sa matière possible, n'hésitons pas à lire, au moins en grande partie, dans le manuscrit B. N. français 13318, fol. 147 v°-151 v°, le second point du sermon *Pax vobis*.

Après avoir sacrifié aux exigences de la liturgie, de l'histoire et de l'exégèse, Gerson en vient aux conséquences pratiques de la résurrection et de la paix du Christ pour le monde de son temps[1]. C'est dans leur concorde mutuelle que les Apôtres ont trouvé le secret de leur conquête, mais c'est dans leur paix intérieure qu'il faut reconnaître le principe de cette harmonie collective. Voilà ce que le prince de ce monde a voulu détruire tout au long de l'histoire. De nos jours, c'est l'ambition qui triomphe :

Comme autre fois le jour de la penthecouste par hystoire et autrement je lay plus longuement declairé quant je enhortoye le roy nostre sire à la paix de son royaume pour le bien de saincte eglise et de toute crestienté, mais belle seroit la matiere à declairer comment ceste paix fut en chascun des apostres et entre eulz ensemble, par quelle

(1) J. Gerson, Sermon *Pax vobis*, ms. B. N. fr. 13318, fol. 147r° : « Je vien au second point ou je disoye que en tant que Jhesucrist bailla aujourduy paix nous est monstrée joye tres plaine et seure remuneracion ». Cette transition n'a pas été traduite et n'a aucun équivalent dans l'édition Du Pin. Et pour cause, me fait observer M. Mourin : E. Du Pin traduit le ms. B. N. fr. 24840, et c'est ce manuscrit qui omet cette transition (fol. 239v°). Le premier point occupe, dans le ms. 13318, les fol. 137r°-147r°.

maniere ilz garderent et tindrent en concorde la forteresse et chastel espirituel de leur ame et par quel art ilz seurmonterent la tirannie des vices qui ceste paix seulent troubler. A brief dire sans poursuite et concordance, charité l'amoureuse en estoit capitaine et lieutenant de Dieu le souverain empereur, car sur toutes riens elle l'amoit, et pour ce Dieu la feist emperesse et royne des autres vertus, *sicut trahitur ab apostolo prime ad Corinthios XIII°*. Obeissance la servissable estoit sa chamberiere *quia qui diligit Deum mandata ejus observat sicut habetur Johannis XIIII° et Gregorius in omelia penthecostes: Caritas operatur magna si est, si renuit operari, caritas non III* (sic). Humilité feist les fosses parfondes. Pacience les murs et les creneaux compassa. Prudence la saige feist le guet. Providence l'avisée les garnisons. Paour de mal faire estoit le portier qui diligemment gardoit les V portes du corps contre péchié le trayteuz et toute sa mauvaise gent, et par ainsy eust chacun deulz vraye paix et bonne en soy mesmes sans vicieuse ou mortele dissencion. *Pax multa diligentibus*. Et par le contraire est des mauvais qui continuellement sont sans bonne paix. *Quia non est pax impiis dicit dominus Ysaye V et XLIIII*. Ausquelz pareillement fonderent les apostres et ordonnerent la cité et le royaume de saincte eglise sur la ferme pierre qui est Jhesucrist affin que en paix peut demourer et se multiplier, mais hélas le prince de ce pécheur monde, ennemy d'humain lignaige et roy des orguilleux, *Job. XLI*, a fait III manieres de mariages de pac *(sic)* et de aliances de III de ses filles à diverses gens pour crestienté persécuter, diviser et de tout leur povoir destruire et dégaster *de qua pace dicit psalmista: zelavi super etc. non veni etc.* La premiere aliance et mariage fut de tirannie crueuse aux princes mescréans. La seconde hérésie superstitieuse aux hérites ygnorans. La tierce de convoitise ambicieuse a tous généralement et (ms. 24840, fol. 240v° : en) especial aux prelaz présidens gouverneurs. Et jassoit ce que en tous temps saincte eglise ait eu a souffrir guerre et persécutions par ses III manières de vices, toutesfoys plus evidemment tyrannie régna à l'encommencement du temps des martirs, hérésie du temps des docteurs, qui l'extirpèrent, et depuis ambicion convoiteuse se apparut qui maintenant par especial divise crestienté, perséqute et tormente en chief en corps et en membres en temporalité et espiritualité[1].

Ici, l'ambition passe au premier plan. Lors donc qu'il pense aux événements qui se déroulent autour de lui, c'est bien par le complexe diable-ambition que Gerson se l'explique au moment où il prêche son *Pax vobis*, et c'est bien à l'ambition qu'il attribue la division schismatique qui désole la chrétienté en son chef et en ses membres, tant au point de vue spirituel que corporel. Sur ce point, l'analogie se resserre et, à partir de ce moment, elle retrouve une certaine force, car voici que *Pax vobis* énumère les secours et alliances qu'Ambition a trouvés pour assurer son succès :

Car elle a tant fait avec ses aliez dont a grant nombre que en la cité de sainte eglise (ms. 24840, fol. 241r° : Jherusalem) pour capitaine est oblivion de Dieu : *Jeremie XII° desolatione desolata es o terra quia non est qui recogitet corde*. Pour sa chamberiere est charnelle délectation et désobéissance (ms. 24840, fol. 241r°, *add.* : de quibus habetur Sapienciam 2° diffuse). Pour faire le guet est ignorance la fole et l'aveugle *Ysaye LVI° Speculatores ejus ceci omnes*. Pour portier hardement de mal faire. Job, XII, *Audacter provocant Deum cum ipse dederit omnia in manibus eorum;* Ilz luy font guerre de ses biens meismes ; pour saincte foy et bonne creance sorcerie et supersticion, *sicut in sinagoga gencium de quibus habetur deuteronomii XVIII° quod augures et divinos*

(1) J. Gerson, Sermon *Pax vobis*, ms. B. N. fr. 13318, fol. 147v°-148v° ; cf. t. III, col. 1211C-1212B.

audiunt contra legem ibidem et Ysaye XXI[v]. Pour conseilleurs adulacion la decepteuse qui fiert en baisant et occit en embrassant. *Occidit Joab Amasam, II Reg. X*, qui est armee de dissimulations, de mensonges et temporizacions, qui crieve les yeulz desdites a ceulz qui la croyent et qui d'elle s'acointent *sicut volebat facere. Nous pouvons veoir Jabes, primi Reg. XXII*[v]. *In hac feriam vobiscum pacham ut eruam omnium vestrum oculum dextrum*. C'est celle la quelle ung prince doit souverainement eschiver que point ne l'oye et si l'oyt a la fin (ms. 24840, fol. 241v[o] : foiz) que point ne (ms. 24840 *add.* la) croye sans oyr partie.

Las mes très doubtez seigneurs, et quelle esperance avons nous que les besoingnes de crestienté voisent bien quant telz soubdoyers de ambition convoiteuse, comme oblivion de Dieu, desobeissance, ignorance, superstition et ambition l'occupent et la gouvernent ? N'est pas merveille si legerement elle y a introduit division très dommageuse et se elle la croit et empire de jour en jour, car comme les poëtes Ovide et Virgile faignent que envie getta une pomme d'or pour mettre dissencion entre les trois deesses Juno, Pallas et Venus, ainsy celle convoiteuse ambicion par monstrer la dignité (ms. 24840, fol. 241v[o], *add.* : la maiesté) pontificale souveraine ha introduit en son eglise division par quoy la papalité qui est ordonnee pour le bien commun de saincte eglise est faicte occasion d'une tres horrible division en celle pour la quelle unir Jhesucrist morut, *ut fieret unum ovile et unus pastor Johannis X.* et l'achata tant chièrement et au tier jour ressuscita et bailla paix a ses apostres comme dit est pour crestienté fonder en paix et unité et concorde[1].

Ne retrouvons-nous pas ici les *alimenta*, les *fomenta*, les *ministri* dont parlera le sermon *Ante diem* ? On n'en douterait pas, si la suite confirmait ce rapprochement. Mais la suite nous entraîne bien loin de l'évocation où se complaît l'orateur du Jeudi-Saint. Fort pathétique, elle n'est plus qu'une exhortation aux princes de prendre en main la cause qui, normalement, leur incombe. Elle condamne comme mortellement coupable l'activité de tous ceux qui gênent les bons travailleurs de l'union et de la paix. Elle ne fait aucune allusion aux menaces d'hérésie[2].

Cela étant, que conclure ? La seule conclusion qui puisse être formulée avec quelque assurance, c'est qu'il convient d'éviter ici toute conclusion trop absolue. Un point est tout de même hors de doute : documentés comme nous le sommes, c'est seulement entre *Pax vobis* et *Ante diem* qu'est observable le recoupement caractéristique dont nous venons de préciser la nature et les limites. Il résulte immédiatement de ce fait capital que, dans la recherche de notre *terminus a quo*, deux textes se présentent avec des mérites inégaux. Si l'on tient compte des conjonctures ecclésiastiques et politiques, c'est *Adorabunt eum* qui semble pré-

(1) J. Gerson, Sermon *Pax vobis*, *l. c.*, fol. 148v[o]-149v[o] ; cf. col. 1212B-1213A.

(2) J. Gerson, Sermon *Pax vobis* ; ms. B. N. fr. 13318, fol. 149v[o]-150r[o] : « Et est troublée la paix que Jhesucrist si chierement achata comme il signifia au jour duy, car quant il ot dit paix soit a vous, incontinent il leur mostra ses playes comme s'il dist : veez comment j'ay ceste paix si chierement achetée. Et que diray je icy, par quelles paroles si grant mal si détestable crueux et miserable reprouveray je l'indignité la misere de (ms. 24840, fol. 242r[o], *om.*) l'iniquité de ceste horrible chose qui est trop plus grande que eloquence quelconque expliquer ne pourroit. A qui me convertiray je fors a vous, messeigneurs princes trescrestiens qui estes icy presens... » ; cf. t. III, col. 1213A-1214B.

férable, mais son texte ne contient rien qui réponde à la référence que Gerson donne à son sermon antérieur. Si l'on tient compte des conditions littéraires de nos documents, c'est *Pax vobis* qui s'impose. Il faut donc choisir, et le choix est d'autant plus grave qu'avec *Pax vobis* c'est le maintien de ma décision primitive ; avec *Adorabunt eum*, c'est un recul de trois ans et demi qui permettrait peut-être de placer le premier terme de notre cycle dès le Jeudi-Saint 1391.

Capital, ce choix est rendu malaisé par la nature même des textes qui nous y condamnent et par une hypothèse complémentaire dont ce que nous savons de cette période ne nous permet pas de faire l'économie. Le point vif de la difficulté réside dans la dualité des critères que nous venons successivement d'essayer, mais le succès de notre opération suppose que le texte de ces sermons ait été intégralement conservé. Si l'allégorie de la famille diabolique avait été portée par Gerson en chaire le 6 janvier 1391, sans laisser de traces dans le texte édité, ou encore si le texte du *Pax vobis*, tel que nous le lisons, n'était qu'un abrégé d'un discours plus ample dont bien des détails auraient été négligés par les tachygraphes, on voit combien notre argumentation deviendrait fragile. Dans le premier cas, l'adéquation pourrait être parfaite entre *Adorabunt eum* et les requêtes d'*Ante diem* ; dans le second, c'est au contraire avec *Pax vobis* que le lien serait immédiat et certain.

Mais peut-être serait-il prudent de se demander si, lorsqu'il prêche son sermon *Ante diem*, c'est bien soit à *Adorabunt eum*, soit à *Pax vobis* que Gerson doit nécessairement penser. Dans l'état présent des positions historiques, on n'en peut douter. La question est de savoir si l'histoire a correctement énuméré les données de ce problème. A vrai dire, une inconnue subsiste dont la présence suffit à affecter toute solution d'un coefficient d'incertitude assez redoutable. Dans son sermon *Adorabunt eum*, en effet, Gerson félicite Charles VI de son zèle pour la foi, et il rappelle avec complaisance le magnifique exemple donné récemment par le roi lorsque, au Louvre, il consentit à écouter, sans le moindre signe d'impatience, en présence d'une foule évaluée à plus de mille personnes, un orateur qui parla sur la foi depuis prime jusqu'à vêpres c'est-à-dire du matin au soir[1]. L'histoire n'a pas négligé ce fait, qu'elle situe entre la fin de 1390 et le sermon du 6 janvier 1391, mais elle en a parlé de façon un peu trop vague[2]. De quel orateur, de quel discours s'agit-il ?

(1) J. Gerson, Sermon *Adorabunt* ; ms. B. N. fr. 24840, fol. 185v°-186r°, cf. t. III, col. 988CD : « Sire, mil personnes et plus furent en la presence quant en vostre chasteau du Louvre vous oistes la cause de la foy et baillates audience de prime jusques a vespres sans vous partir, sans faire cesser, sans monstrer signe d'annuy ou de deplaisir. Vecy bien audience de roy tres chrestien de roy esperituel et de roy sacerdotel, de prince qui la foy aime, o audience digne que soit escripte en croniques en lettre d'or, digne de gloire et de renommée perdurable par toute crestienté ».

(2) N. Valois, *La France et le Grand Schisme*, t. II, p. 394 : « On a aussi parlé d'un discours prononcé devant Charles VI, au Louvre : ce jour-là, le roi, mieux disposé,

On nous laisse ignorer l'un et l'autre. Il est dès lors impossible de ne pas se demander s'il ne s'agirait pas déjà de Gerson et si ce ne serait pas dans ce discours perdu que, parlant vraiment le premier devant le roi de ce sujet délicat entre tous, le courageux prédicateur aurait introduit, tout au long, son allégorie aussi expressive qu'audacieuse. Dans cette hypothèse, c'est à la fin de 1390 qu'il faudrait placer notre *terminus a quo*. Pratiquement, la situation chronologique serait la même qu'avec *Adorabunt*. Les droits du sermon *Adorabunt* en sont fortifiés d'autant, ainsi que la possibilité de fixer dès le Jeudi-Saint de 1391 le sermon *Ante diem*.

Il reste, toutefois, que, si l'on veut tabler sur des données textuelles, et sur elles seulement, c'est *Pax vobis* qui demeure l'hypothèse la mieux fondée. Ainsi que je l'avais pensé dès l'origine, entre ce sermon et celui qui paraît le citer, l'esprit de Gerson a pu retravailler l'image à laquelle il tient et lui donner, au moment de la présenter comme une simple répétition, des contours renouvelés et une portée plus précise. D'autre part, il est bien vrai que, même autour de Pâques 1394, beaucoup hésitaient encore à lutter contre les tendances invétérées du gouvernement royal en recommandant hautement de sacrifier les intérêts avignonnais au bien suprême de l'Église. Précisément, en disant : *multis silentibus* Gerson se garde bien de se présenter comme le premier à ouvrir la bouche. Ceux qui se taisent encore sont nombreux, mais c'est justement la preuve que tous ne gardent plus le silence. Il peut se faire, d'ailleurs, que Gerson ait si vivement conscience de son courage qu'il majore un peu son mérite. Après tout, parce qu'elle révèle le nom de trois ou quatre orateurs universitaires, l'histoire juge que la voie est déjà frayée et l'évolution considérable. Mais, quelle que fût l'importance de l'Université, elle n'était ni toute la France ni toute l'Église. Charles VI, Clément VII, Benoît XIII le lui firent bien voir ! Même en 1394, Gerson pouvait se dire qu'il assumait une responsabilité assez grave et, après coup, devenir de plus en plus sensible à ce que son intervention avait eu de singulier.

Tout bien considéré, le sermon *Pax vobis*, du 19 avril 1394, reste le *terminus a quo* le plus solidement assis sur les textes ; mais la situation documentaire est telle que nous ferons bien de nous demander si l'on n'aurait pas à placer dès 1391, ou entre 1391 et 1395, le premier terme du cycle gersonien du Jeudi-Saint.

aurait écouté patiemment « la cause de la foy, depuis prime jusques à vespres », sans donner aucun signe de déplaisir ou d'ennui » ; en note 5 : « Bibl. nat. ms. français 936, fol. 96v° (passage d'un sermon de Gerson publié, ainsi que quelques-uns des suivants, par Louis MOLAND, *Origines littéraires de la France*, Paris, 1862, in-8°, p. 404). — Le texte latin du même discours a été imprimé dans les *Œuvres complètes* de Gerson (éd. Ellies du Pin, t. III, c. 988). » Et l'historien poursuit : « C'est ce qu'un contemporain appelle une audience « digne qu'elle soit escripte ès croniques en lettres d'or ». Ce « contemporain », c'est le même Gerson, dans le même discours, un peu plus loin. Il est curieux que ce texte semble les distinguer.

3. LES SOLUTIONS THÉORIQUES

Théoriquement, nous devons donc essayer, à titre de solution éventuelle, douze schémas chronologiques déterminés par la variation du premier terme entre le Jeudi-Saint 1391 et le Jeudi-Saint 1403. Ce nombre suffit à montrer combien la position que j'ai adoptée en mon *Essai* peut paraître précipitée et superficielle. Peut-être notre vérification exhaustive révèlera-t-elle, sous la fragilité apparente, une réelle solidité. Quel que puisse être le résultat de cette opération nécessaire, conduisons-la avec toute la rigueur dont nos ressources documentaires vont nous rendre capables.

Voici, d'abord, les douze schémas que nous allons avoir à discuter. Pour les établir, je tiens compte des deux données déjà fixées dans mon livre et sur lesquelles il n'y a pas à revenir : perte du deuxième sermon, et impossibilité pour Gerson de prêcher à Paris en 1400.

1re SOLUTION	2e SOLUTION	3e SOLUTION
1. 23 mars 1391	11 avril 1392	3 avril 1393
2. 11 avril 1392	3 avril 1393	16 avril 1394
3. 3 avril 1393	16 avril 1394	8 avril 1395
4. 16 avril 1394	8 avril 1395	30 mars 1396
5. 8 avril 1395	30 mars 1396	19 avril 1397
6. 30 mars 1396	19 avril 1397	4 avril 1398
7. 19 avril 1397	4 avril 1398	27 mars 1399
8. 4 avril 1398	27 mars 1399	31 mars 1401
9. 27 mars 1399	31 mars 1401	23 mars 1402
10. 31 mars 1401	23 mars 1402	12 avril 1403
11. 23 mars 1402	12 avril 1403	27 mars 1404
12. 12 avril 1403	27 mars 1404	16 avril 1405

4e SOLUTION	5e SOLUTION	6e SOLUTION
1. 16 avril 1394	8 avril 1395	30 mars 1396
2. 8 avril 1395	30 mars 1396	19 avril 1397
3. 30 mars 1396	19 avril 1397	4 avril 1398
4. 19 avril 1397	4 avril 1398	27 mars 1399
5. 4 avril 1398	27 mars 1399	31 mars 1401
6. 27 mars 1399	31 mars 1401	23 mars 1402
7. 31 mars 1401	23 mars 1402	12 avril 1403
8. 23 mars 1402	12 avril 1403	27 mars 1404
9. 12 avril 1403	27 mars 1404	16 avril 1405
10. 27 mars 1404	16 avril 1405	8 avril 1406
11. 16 avril 1405	8 avril 1406	24 mars 1407
12. 8 avril 1406	24 mars 1407	12 avril 1408

7e SOLUTION	8e SOLUTION	9e SOLUTION
1. 19 avril 1397	4 avril 1398	27 mars 1399
2. 4 avril 1398	27 mars 1399	31 mars 1401
3. 27 mars 1399	31 mars 1401	23 mars 1402
4. 31 mars 1401	23 mars 1402	12 avril 1403
5. 23 mars 1402	12 avril 1403	27 mars 1404
6. 12 avril 1403	27 mars 1404	16 avril 1405
7. 27 mars 1404	16 avril 1405	8 avril 1406
8. 16 avril 1405	8 avril 1406	24 mars 1407
9. 8 avril 1406	24 mars 1407	12 avril 1408
10. 24 mars 1407	12 avril 1408	4 avril 1409
11. 12 avril 1408	4 avril 1409	20 mars 1410
12. 4 avril 1409	20 mars 1410	9 avril 1411

10e SOLUTION	11e SOLUTION	12e SOLUTION
1. 31 mars 1401	23 mars 1402	12 avril 1403
2. 23 mars 1402	12 avril 1403	27 mars 1404
3. 12 avril 1403	27 mars 1404	16 avril 1405
4. 27 mars 1404	16 avril 1405	8 avril 1406
5. 16 avril 1405	8 avril 1406	24 mars 1407
6. 8 avril 1406	24 mars 1407	12 avril 1408
7. 24 mars 1407	12 avril 1408	4 avril 1409
8. 12 avril 1408	4 avril 1409	20 mars 1410
9. 4 avril 1409	20 mars 1410	9 avril 1411
10. 20 mars 1410	9 avril 1411	31 mars 1412
11. 9 avril 1411	31 mars 1412	20 avril 1413
12. 31 mars 1412	20 avril 1413	5 avril 1414

De ces douze schémas, un seul correspond à la réalité. Comment le reconnaître ?

Nous disposons, à cette fin, de deux critères principaux : d'une part, les données chronologiques fournies par l'histoire du temps et, tout particulièrement, par les registres capitulaires de Notre-Dame de Paris, où sont notées les présences et absences des chanoines à chaque chapitre ; d'autre part, la critique interne. Voyons jusqu'où la mise en œuvre de ces deux critères va nous permettre d'aller.

4. NOUVEL ESSAI DE SOLUTION

A) LES REGISTRES CAPITULAIRES

Chancelier dès le 13 avril 1395, Gerson ne fut reçu et admis au canonicat et à une prébende de l'Église de Paris que le 24 décembre 1403[1]. Jusqu'à

(1) Cf. *Registres capitulaires de Notre-Dame de Paris*, Archives nationales, LL 109 B, p. 359 : 1403, vigile de Noël, lundi : « Magister Nicolaus de Gondricuria, magister in artibus et licentiatus in decretis, procurator venerandae circumspectionis et scientiae

cette date, il était une *dignité*, mais il n'avait ni lieu ni voix au chapitre. C'est seulement le lundi 28 janvier 1404 qu'après avoir été personnellement reçu le 25[1], il se vit assigner une place au chapitre[2], et c'est seulement à partir de cette installation que les listes dressées par le notaire nous renseignent avec une précision incomparable sur les présences ou absences de Gerson, sinon en toute rigueur à ou de Paris, du moins à ou du chapitre[3]. Ce critère paraît précieux. Quel usage pouvons-nous en faire ?

Un usage réduit. Aucune de nos solutions éventuelles n'en permet l'application totale. Même dans le cas du schéma le plus tardif, avec le douzième sermon en 1414, le premier terme, devant être en 1403, échappe à ce contrôle. Dans le cas du premier schéma, c'est la série entière qui se tiendrait en dehors des limites chronologiques fixées par le cartulaire du chapitre. Ce n'est que par le dernier terme du second schéma que notre cycle entre en conjonction avec les données du cartulaire. Malgré cette réduction d'efficacité, ce critère peut-il nous permettre de juger tel ou tel de ces schémas ?

En 1404, le Jeudi-Saint étant le 27 mars, Gerson est présent au chapitre le mercredi après les Rameaux[4]. En 1405, le Jeudi-Saint étant le 16 avril, on observe sa présence continue du 15 au 29 avril[5]. En revanche, l'année suivante, le Jeudi-Saint étant le 8 avril, présent au chapitre les 2, 5, 9, 11, 13, 23 et 29 mars[6], Gerson en est absent de façon continue du

viri, magistri Jo. de Jarsonno, Cancellarii ecclesiae parisiensis, peciit recipi et admitti ad canonicatum et praebendam ecclesiae parisiensis quos obtinebat reverendus pater dominus Girardus de Monteacuto ecclesiae pictavensis electus confirmatus... ».

(1) *Registres capitulaires*, AN LL 109B, p. 355 ; 1404, vendredi, « festum conversionis sancti Pauli. Magister Johannes de Jarsonno Cancellarius ecclesiae parisiensis alias receptus per procuratorem ad praebendam quam obtinere solebat magister Girardus de Monteacuto episcopus pictaviensis, fuit hodie receptus in propria ».

(2) *Reg. cap.*, AN LL 109B, p. 365 ; 1404, lundi 28 janvier : « Hodie fuit locus assignatus in capitulo magistro (de) Johanni de Gersonno Cancellario ecclesiae parisiensis nuper recepto ad canonicatum et praebendam ecclesiae parisiensis. Oneratus est dominus cancellarius ecclesiae de sermone fiendo in proxima synodo ». Le chancelier occupera dorénavant le cinquième rang au chapitre, après le doyen, le chantre et les deux archidiacres.

(3) A vrai dire, dès 1397, une indication remarquable est donnée par le *Registre capitulaire*, AN LL 108 B, p. 336, pour le Jeudi après le Dimanche de la Passion, 28 mars 1397 : « Conclusum est inter dominos quod requiratur domino Cantori locumtenenti domini Cancellarii quod licencietur magister Ma. Reginaldi in sacra theologia cum sit in tertio volumine lecture sue super sententiis, cum sit ita de usu ecclesie et eciam priuilegio sedis apostolice, et requisitus fuit per oraculum domini decani, qui quidem dominus Cantor respondit quod quicquid posset facere libenter faceret et quod scriberet super hoc domino Cancellario, quia nesciebat an haberet potestatem nene ». A cette date, Gerson est suppléé à la chancellerie par le chantre du chapitre.

(4) *Registres capitulaires*, AN LL 109B, p. 378 ; il était absent le lundi saint (p. 377).

(5) *Registres capitulaires*, AN LL 109B, p. 459-461.

(6) *Registres capitulaires*, AN LL 109C, p. 541, 542, 544, 545, 547, 548.

mardi 30 mars au lundi 19 avril. On l'y retrouve le mercredi 21[1]. Cette absence n'impliquerait-elle pas un éloignement de Paris plutôt qu'une abstention prolongée ? Les chanoines tenaient à assister aux réunions. Lorsqu'ils en étaient excusés par la maladie, le scribe note toujours *infirmus*. Enfin, la journée du jeudi 15 avril eut un programme si important et si chargé, contrairement à ce que le registre nous permet d'ordinaire de constater, qu'on s'explique mal que, présent à Paris, le chancelier se fût dispensé d'y assister[2]. Le sermon du 8 avril 1406 se présente comme douteux.

En 1407, le Jeudi-Saint était le 24 mars. Or, nous savons que, cette année-là, le roi et le clergé de France organisèrent un « imposante ambassade » auprès de Benoît XIII et que « les ambassadeurs étaient partis de Paris après Pâques (27 mars 1407), séparément et à quelques jours d'intervalle »[3]. Gerson fit partie de cette ambassade[4]. S'il fut des premiers partis, son sermon du 24 mars deviendrait assez peu vraisemblable, car il fallait préparer ce voyage. Mais nous savons de science certaine qu'il assista régulièrement au chapitre jusqu'au lundi 11 avril[5], et que sa première absence est notée le mercredi 13 avril[6]. On ne peut donc tirer de cette ambassade aucun argument contre le sermon du 24 mars.

Elle paraît décisive contre celui du 12 avril 1408. En essayant naguère de situer la première édition du *De mystica theologia*, j'ai constaté que Noël Valois ne nous permettait pas de suivre Gerson entre le 26 janvier et la fin d'avril 1408, et j'ai conjecturé un retour du chancelier à Paris en février-mars 1408[7]. Le notaire du chapitre nous engage à ne pas accepter cette conjecture et à retarder ce retour jusque vers la mi-mai. Le nom du chancelier manque, en effet, de façon continue, dans les listes capitulaires, du mercredi 13 avril 1407 au vendredi 4 mai 1408[8]. Il n'y reparaît que le lundi *post Vocem jucunditatis*, c'est-à-dire le len-

(1) *Registres capitulaires*, AN LL 109C, p. 548-554, 555.

(2) Cf. *Registres capitulaires*, AN LL 109C, p. 551-554 : trois pages pour une seule séance ! Tout à fait exceptionnel ! Les pages blanches sont plus fréquentes.

(3) N. Valois, *La France et le Grand Schisme*, t. III, p. 507 et note 2.

(4) Cf. N. Valois, *La France et le Grand Schisme*, t. III, p. 513.

(5) Cf. *Registres capitulaires*, AN LL 109C, p. 653. Le chapitre tint quatre séances dans la semaine du 4 au 11 : Gerson fut présent le lundi 4 (après Quasimodo), le mercredi 6, le vendredi 8, le lundi 11 : p. 651-653. Cette donnée a échappé à N. Valois, *l. c.*, qui observe, p. 507, note 2 : « Arnold Uitwiic cependant se trouvait encore à Paris le 16 avril ».

(6) *Registres capitulaires*, AN LL 109C, p. 654.

(7) A. Combes, *Essai*, t. I, p. 565.

(8) Cf. *Registres capitulaires*, AN LL 109C, p. 564-690, et 110, p. 48-80. A vrai dire, sautant du 30 août 1407 au 17 février 1408, le registre 110 souffre d'une lacune considérable. Mais il paraît impossible que Gerson se soit trouvé à Paris avant le 17 février.

demain du cinquième dimanche après Pâques, soit le 21 mai[1]. On savait déjà que, prédicateur du concile provincial de Reims tenu « à la fin du mois d'avril 1408 », disons plutôt le 4 mai[2], Gerson aurait peut-être eu quelques difficultés à prêcher à Paris le 12 avril de cette même année. Nous voici assurés, autant que pareille certitude soit possible, que ce sermon doit être omis dans tous les schémas, car le chancelier n'était pas à Paris à la date où il aurait dû le prononcer.

Le 4 avril 1409, que penser ? Gerson assiste au chapitre du lundi-saint, 1er avril[3], mais il ne reparaît ni le mercredi 3 avril ni le vendredi après Pâques, 12 avril (où le scribe précise qu'il est *extra*), ni la semaine après Quasimodo[4], ce qui représente une absence de plus de quinze jours continus.

En 1410, le sermon du Jeudi-Saint se placerait le 20 mars. Or, le mois de mars 1410 est remarquable par une longue absence gersonienne au chapitre. Présent, pour la dernière fois, le jeudi 6 mars, absent pour la première fois le samedi 8 mars, le chancelier n'est inscrit de nouveau dans la liste des capitulants que le 31 mars, c'est-à-dire le lundi après Quasimodo[5].

En 1411, le Jeudi-Saint fut le 9 avril. Gerson a-t-il prêché ce jour-là ? Le registre capitulaire nous invite à penser que c'est infiniment peu probable, car la fin de l'année 1410 et les six premiers mois de 1411 sont caractérisés par une longue absence due, pour la plus large part, à une maladie qui fut certainement assez grave. C'est le vendredi 19 septembre 1410 que Gerson, absent depuis l'avant-veille, est porté

(1) Cf. *Registres capitulaires*, AN LL 110, p. 81. La réapparition du chancelier après une absence si longue et chargée de tant d'événements n'inspire aucune réflexion au notaire. Si l'on prenait ses insipides procès-verbaux pour autant de comptes rendus de ce qui se passait réellement au chapitre, on devrait dire que ce retour est passé inaperçu, et d'ailleurs que les chanoines étaient incapables de s'intéresser à une question importante.

(2) Cf. N. Valois, *La France et le Grand Schisme*, t. IV, p. 81, note 1. On peut préciser, grâce à la source dont N. Valois n'épuise pas les données, sans doute à cause de leur confusion : G. Marlot, *Metropolis Remensis Historia*, t. II, Reims, 1679, p. 689, prétend citer un avis du 26 avril 1408 fixant l'ouverture du synode au samedi après Quasimodo, c'est-à-dire au 28 avril 1408 *(sic)*, et précisant « quo die Lunae sequenti inchoetur synodus apud S. Dionysium ». Mais s'il s'est ouvert le lundi après le samedi qui suit *Quasimodo*, c'est le 4 mai que ce concile a commencé et que Gerson a parlé ; cf. p. 690 : « Facto silentio, et janua chori diligenter obserata, inchoatur Synodus oratione, quam selectus Diaconus alta voce pronunciavit, tum unus ex Episcopis, jubente Metropolitano, recitavit hymnum *Veni sancte Spiritus*. Gersonnius deinde Parisiensis Academiae Doctor famosus eleganter peroravit »...

(3) *Registres capitulaires*, AN LL 110, p. 196.

(4) *Registres capitulaires*, AN LL 110, p. 197-200. Trois chapitres cette semaine-là, les lundi 15, mercredi 17 et vendredi 19 avril. Le chancelier reparaît le samedi 20 avril (p. 201).

(5) *Registres capitulaires*, AN LL 110, p. 344-353.

infirmus[1]. Il ne s'agit encore que d'une indisposition bénigne ou d'un avertissement assez léger, car, dès le lundi 22, le chancelier est de nouveau à son poste. Il ne le quittera plus jusqu'au lundi 27 octobre, premier jour d'un chapitre général, inclusivement[2]. Mais, à partir du mercredi 29 octobre, deuxième jour de ce chapitre général, jusqu'au vendredi 30 janvier, Gerson reste absent, et sûrement malade[3]. Rentré le mercredi 4 février, il est de nouveau absent, pour maladie, les lundi 9 et mercredi 11, puis il reparaît le vendredi 13 et tient bon jusqu'au samedi 7 mars. Le mardi 10 mars, il est absent *in synodo*, puis reprend son assiduité sans interruption, du jeudi 12 mars au 19, jour où le notaire a commencé à écrire *in<firmo>* après son nom, mais s'est arrêté à temps, peut-être sur l'arrivée un peu tardive du chancelier présumé malade[4]. Le samedi 21, la maladie le retient encore[5]. Le mardi 24 mars commence une présence continue de dix jours, jusqu'au samedi 4 avril, veille des Rameaux[6]. L'effort a dû être excessif, car c'est la dernière fois jusqu'au vendredi 19 juin[7] que le chancelier paraît comme capitulant. Du Lundi-Saint 6 avril au mercredi 17 juin, il est absent de la liste, sans interruption, mais cette fois, le notaire ne précise pas qu'il soit malade[8]. Rentré le vendredi 19, il est encore là le lundi 22, mais le jeudi 25, premier jour du chapitre général d'été, il est de nouveau *infirmus*. Pas pour longtemps : dès le lendemain, il reprend sa place au chapitre général, et sa régularité sera désormais exemplaire[9]. Dans ces conditions, on commettrait une imprudence notable si l'on induisait d'un tel

(1) *Registres capitulaires*, AN LL 110, p. 425-426.

(2) *Registres capitulaires*, AN LL 110, p. 427-441, et non 28, comme l'a écrit, par distraction, le notaire du chapitre. Le lapsus remonte une semaine plus tôt, car c'est le lundi 20 qui est transformé en 21 (p. 438) ; mais en précisant que le lundi suivant est la *vigilia SS. Simonis et Judae*, le scribe distrait permet une correction immédiate, puisque c'est le 28 qu'est célébrée la fête de ces deux apôtres.

(3) *Registres capitulaires*, AN LL 110, p. 442-486. La mention *infirmo* est expressément ajoutée à son nom à chaque chapitre, sauf le mercredi 19 novembre (p. 455), le vendredi 19 décembre (p. 468), les mercredis 24 et 31 décembre (p. 470, 471) et le vendredi 23 janvier 1411 (p. 484). Il paraît plus probable qu'en chacun de ces cas, il s'agit d'une omission par distraction plutôt que de l'affirmation de la présence. Les 19, 24 et 31 décembre ainsi que le 23 janvier, la page du procès-verbal est restée toute blanche, à l'exception de la liste des chanoines, peut-être inscrite d'avance.

(4) *Registres capitulaires*, AN LL 110, p. 488-505.

(5) *Registres capitulaires*, AN LL 110, p. 506.

(6) *Registres capitulaires*, AN LL 110, p. 507-512.

(7) *Registres capitulaires*, AN LL 110, p. 540. Encore ce jour-là son nom a-t-il été ajouté à la liste après coup.

(8) *Registres capitulaires*, AN LL 110, p. 513-539. Noter, p. 518-520, que les chapitres des mercredi 22 et vendredi 24 avril ont été intervertis par le notaire.

(9) *Registres capitulaires*, AN LL 110, p. 540-660. On relève à peine cinq absences en juillet (4, 10, 15, 22 et 29 : pp. 550, 553, 555, 558, 561), une en août (le 5 : p. 563) et une autre en novembre (le 7 : p. 607 ; chapitre extraordinaire ; la veille au soir, il avait également fait défaut à une séance supplémentaire, mais il était présent le matin). La régularité continue en 1412.

tableau de présences et d'absences la certitude que Gerson n'a pas prêché le 9 avril 1411. L'inférence est d'autant plus délicate que le notaire, à partir du 6 avril, ne parle plus de maladie, alors qu'il prend toujours soin de le faire lorsqu'il y a lieu. Il reste, cependant, que, relevant à peine d'une si longue maladie et d'ailleurs demeurant plus de deux mois absent, Gerson ne semble ni préparé à un tel effort oratoire ni soucieux de s'en acquitter. Avant de tabler sur ce sermon comme certain, il faudrait prouver sa réalité. Il paraît critiquement plus sage de le tenir pour très douteux.

En 1412, 1413 et 1414, la situation est bien différente. Chacune de ces Semaines-Saintes voit Gerson présent au chapitre. En 1412, le Jeudi-Saint étant le 31 mars, le notaire enregistre la présence du chancelier les lundi 28 et mercredi 30 mars, et son absence les lundi et mercredi après Quasimodo, 11 et 13 avril[1]. En 1413, le Jeudi-Saint étant le 20 avril, Gerson est porté présent le lundi après les Rameaux et le surlendemain[2]. Il en va de même en 1414, le Jeudi-Saint étant le 5 avril[3]. Par conséquent, de ce point de vue, aucune difficulté à admettre un sermon gersonien du Jeudi-Saint en 1412, 1413 ou 1414. Cela étant, qu'avons-nous ?

Le critère chronologique fourni par les Registres capitulaires porte sur onze dates et permet un classement immédiat en deux catégories : d'une part, les années auxquelles la présence de Gerson au chapitre de Paris pour la Semaine-Sainte étant garantie, rien ne s'oppose, de ce point de vue, à ce que le chancelier ait prêché à Paris le jour du Jeudi-Saint ; d'autre part, les années où Gerson n'étant sûrement pas présent au chapitre durant la Semaine-Sainte, on est invité à douter qu'il se soit trouvé à Paris pour le Jeudi-Saint. Le premier groupe est le plus nombreux ; on y compte six dates : 1404, 1405, 1407, 1412, 1413, 1414. Dans le second, quatre seulement : 1406, 1408, 1410 et 1411. L'année 1409 reste isolée, car si Gerson est présent le Lundi-Saint, il disparaît aussitôt jusqu'après Quasimodo.

Deux conclusions peuvent être tirées sans plus tarder. Tout d'abord, ce critère ne commence à jouer pour nous qu'à partir de notre quatrième schéma : un sermon du 8 avril 1406 étant douteux, il conviendrait sans doute de retarder au moins d'un an le douzième terme de la série. En second lieu, le résultat le plus probable de ces observations est, à partir du point où le contrôle devient possible, une certaine dilatation de notre échelle chronologique. Dans l'hypothèse que nous examinons maintenant, Gerson a tenu sa promesse : il a prononcé tout au moins les douze sermons dont l'état de la documentation nous a conduit à conjecturer l'existence. Dès lors, chacune des impossibilités de prédica-

(1) *Registres capitulaires*, AN LL 110, p. 659-660 ; LL 111, p. 1.
(2) *Registres capitulaires*, AN LL 111, p. 143 (*in ecclesia*), et 144.
(3) *Registres capitulaires*, AN LL 111, p. 311-312.

tion dénoncée par les *Registres capitulaires* doit se solder par un allongement d'un an. Une telle extension, si elle se heurte aux limites que nous venons de fixer, peut être décisive pour notre problème.

Or, de ce point de vue, la date la plus sensible est 1408. Cette année-là, documentés comme nous le sommes, on doit tenir pour pratiquement certain que Gerson n'a pas prêché le Jeudi-Saint à Paris. La conséquence immédiate de cette abstention est l'élimination de notre douzième schéma, car son dernier terme serait *ipso facto* retardé d'un an jusqu'au 28 mars 1415, ce qui serait franchir le *terminus ad quem* le plus ferme qui soit. Dès lors, la date la plus tardive qu'il soit possible d'assigner au sermon *Ante diem* devient le 23 mars 1402.

Mais c'est le moins qu'on puisse dire. En réalité, il est à peine moins invraisemblable que Gerson ait prêché le Jeudi-Saint entre 1410 et 1411. Si l'on veut respecter les données et suggestions des registres capitulaires, on tiendra donc comme improbables les dixième et onzième schémas et, tout en conservant le *terminus ad quem* du douzième, on fera remonter le premier terme du cycle jusqu'à la date initiale du neuvième, c'est-à-dire au 27 mars 1399.

Faut-il faire un pas de plus dans le même sens ? Il semble bien que la fragilité de 1406 soit de nature à nous y engager. Si l'on y consent, on rejette à son tour le neuvième schéma, et l'on reporte au 4 avril 1398 le sermon *Ante diem*.

Enfin, si l'on interprète de même les observations relatives à 1409, on aboutit à la dilatation maxima du cycle à douze termes, qui s'étendrait ainsi du 19 avril 1397 au 5 avril 1414, avec six interruptions, y compris celle de 1400, déjà décelée, dont quatre consécutives formeraient une large brèche, de 1408 à 1411.

Il est curieux que plus on défère aux données des registres capitulaires, plus on voit le point initial de notre cycle gersonien s'éloigner de la période où le situait M. Mourin pour se rapprocher de la date que j'ai assignée à ce sermon. Mais, pour important que soit ce résultat, il faudrait beaucoup de naïveté pour le croire décisif. D'abord, il dépend essentiellement de la structure de ce cycle : si Gerson n'a pas prêché douze sermons, tout change. En second lieu, il exige que les absences dont nous informent les notaires du chapitre se confondent avec autant de silences gersoniens au Jeudi-Saint. C'est assez probable, et même, une fois au moins, pratiquement sûr. Mais nous ne cherchons pas des probabilités. Il nous faut des certitudes. Le point que nous venons d'atteindre doit donc être dépassé. Nous n'avons désormais d'autres ressources que celles de la critique interne. Essayons...

B LA CRITIQUE INTERNE

Si nous ne multiplions les mesures de prudence et les précautions de tout ordre, nous allons courir une étrange aventure. La situation est telle, en effet, que l'on ne peut pénétrer sur ce terrain, toujours dangereux, sans être mordu au cœur par le sentiment très aigu d'une insécurité extrême. Les textes dont nous disposons ne représentent qu'une partie du cycle dont ils font conjecturer l'existence. Ce sont des œuvres oratoires qui dérivent plus probablement d'une tachygraphie que d'un original écrit par Gerson lui-même. Des éléments, essentiels de notre point de vue, ont pu être dits en chaire sans retenir l'attention des tachygraphes. Des fragments entiers ont pu être négligés. D'autre part, le contexte historique auquel nous devons référer ces sermons est, somme toute, mal connu. L'un de ses principaux caractères est une mobilité qui affecte non seulement les événements et les positions respectives des personnages mis en présence, mais leurs sentiments et leurs doctrines. Bien souvent, et pour beaucoup, tout changeait, et du tout au tout, d'année en année, et parfois d'heure en heure. En cette période du Grand Schisme d'Occident, idées et passions se développaient, s'affrontaient, s'emmêlaient en une agitation si véhémente que l'histoire a beaucoup de peine à suivre leur développement respectif, à débrouiller leur enchevêtrement ; plus encore, à découvrir leur origine ou même leur première manifestation. Pour s'y reconnaître, elle élimine, elle simplifie, elle classe. Rien de plus nécessaire, sans doute, à l'histoire, rien de plus dangereux pour la critique. Sans cesse, si elle ne veut sombrer dans le jugement téméraire ou les interprétations fallacieuses, elle doit traverser toutes ces reconstructions si cohérentes et si claires, toutes ces apparences, pour revenir à la confusion du réel et y chercher, tant bien que mal, les seuls points d'appui capables de porter une base résistante. Dès lors, la réserve dont doit toujours s'entourer une opération de critique interne prend de telles proportions qu'elle menace de dévorer, sans même la laisser parvenir à sa formulation, toute conclusion quelque peu ferme et précise.

Résistons, pourtant, à ce vertige de prudence, car, si nous ne consentons à courir quelques risques, nous renonçons à la seule méthode qui nous reste pour tenter de dépasser le point que nous venons d'atteindre. L'essentiel est de nous tenir en garde contre les illusions qui nous menacent de toutes parts et de chercher beaucoup moins à aboutir coûte que coûte qu'à promouvoir, en les orientant, de nouvelles critiques, ou, mieux encore, s'il est possible, un nouvel effort de documentation.

Le seul moyen de réussir est de prendre l'un après l'autre nos six sermons et d'en dégager tous les éléments qui peuvent permettre une comparaison soit avec le contexte historique, soit avec d'autres œuvres de Gerson. Assurément, c'est choisir le chemin le plus long, mais c'est le seul qui puisse nous permettre d'avancer en toute sûreté. Si l'on

voulait se contenter de dégager les traits les plus immédiatement évidents, on risquerait de négliger des données moins significatives, bien que plus enveloppées, et si l'on prétendait tout simplifier en considérant ces six sermons d'ensemble pour régler leur situation respective par quelques arguments massifs ne portant directement que sur tel ou tel d'entre eux, on durcirait les lignes réelles de la documentation, on s'exposerait à la pétition de principe en considérant comme assurés des résultats qui ne dépassent pas le vraisemblable, voire le possible, on brouillerait la question au lieu de la résoudre.

En situation si délicate, une conclusion légitime ne peut guère se trouver qu'aux points de convergence entre de multiples observations dont l'objectivité n'est garantie que si chacune est conduite de façon tout à fait indépendante. Les circonstances sont si complexes, ces témoins sont de telle nature, qu'il faut les interroger un à un. Ce n'est qu'à la condition de les recueillir séparément que leurs dépositions respectives pourront être efficacement comparées, prendre tout leur sens et nous autoriser à constater un accord mesurable, ou à mesurer l'importance de leurs dissentiments.

a) Le sermon « Ante diem autem festum Paschae »

Ce sermon n'est pas seulement le plus ancien à nous avoir été conservé dans la série du Jeudi-Saint, c'est encore le tout premier élément de ce cycle. Ces deux points sont certains, et ces deux certitudes fixent notre point de départ. Il s'ensuit que le problème de sa situation chronologique est d'importance primordiale. Le résoudre, c'est par le fait même déterminer, sinon en toute rigueur la position de tous les autres, puisque se sont produites des ruptures de continuité dont il resterait à évaluer, chaque fois, la durée, du moins le *terminus a quo* le plus robuste et dont l'efficacité ne peut être que décisive en notre enquête. Pour procéder de façon aussi objective que possible, oublions provisoirement ce que viennent de nous apprendre ou de nous suggérer les Registres capitulaires ; ne prenons que ce texte en lui-même. Contient-il de quoi le situer par rapport aux autres œuvres de Gerson ou par rapport aux événements survenus en ces années 1391-1403 ?

Il nous a déjà ménagé la découverte d'une relation de postériorité par rapport à un sermon de Gerson sur la paix de l'Eglise. Il va nous permettre deux séries d'observations qui se divisent d'elles-mêmes en deux catégories, les unes positives, les autres négatives.

1. *Données positives*

J'entends ici par *données positives* exclusivement celles qui, dans l'état présent de nos connaissances générales et de notre documentation particulière, permettent d'évoquer un certain contexte historique ou littéraire. Je laisse de côté tous les éléments doctrinaux qui ne pourraient, sans

cercle vicieux, être affectés d'un coefficient chronologique. L'élimination est considérable, car, développant assez longuement des notions théologiques, c'est seulement par ses allusions au Grand Schisme que ce sermon se rattache à certaines circonstances concrètes et permet d'espérer des recoupements fructueux. Le premier moment de la méthode qui s'impose ici est l'inventaire de ces références, mais toute comparaison risquerait d'être fallacieuse si l'on traitait chacune d'elles sans tenir compte des autres. Se complétant, se corrigeant l'une par l'autre, s'éclairant mutuellement, elles doivent être prises d'ensemble, et ce n'est qu'en respectant toutes leurs nuances que l'on peut avoir quelques chances de retrouver la période à laquelle appartient ce discours.

Au moment où Gerson se résout à commenter l'évangile du Jeudi-Saint, le schisme dure, et l'orateur sacré en parle sans que rien donne à penser qu'aucune mesure concrète ait été prise qui soit de nature à faire espérer l'union[1]. A pareille époque, ce trait peut paraître banal ; isolé, il semble dépourvu de toute valeur critique. Ce n'est pas avant l'élection d'Alexandre V à Pise (26 juin 1409) que les milieux parisiens — l'Université, surtout — ont pu croire que l'unité de l'Église était enfin rétablie. La marge d'indécision qui affecte notre sermon ne s'étendant, au maximum, que de 1391 à 1403, cette allusion au schisme porte sur une période telle qu'elle n'exhibe, de prime abord, aucun aspect caractéristique. Il suffit, pourtant, d'y regarder d'un peu plus près pour que, venant de Gerson, une référence au schisme considéré dans sa permanence même, sans que soit aucunement évoquée la moindre tentative d'apaisement, la moindre déception, se place d'elle-même en une période assez limitée.

On se tromperait, en effet, du tout au tout, si l'on se représentait les années 1391-1403 comme une coulée uniforme dont aucun incident notable ne viendrait rider les eaux. En réalité, ce laps de temps nous offre quelques jalons très précis autour desquels se sont produits des remous si violents qu'un texte qui n'en porte aucune trace se situe quasi automatiquement — sauf preuve du contraire — en amont de ces perturbations. C'est d'abord, le 16 septembre 1394, la mort de Clément VII bouleversant toutes les habitudes et toutes les espérances de la cour de France et de milieux clémentins ; puis, le 28, l'élection de Benoît XIII, avec toutes les perspectives qu'ouvraient la personne du nouveau pontife et ses promesses[2]. Autour de ces deux dates, les rêves d'union prennent corps. Dès avant la fin de l'année, ils révèlent leur vraie nature : des rêves, que l'ambition, la duplicité ou la maladresse rendent aussi irréalisables que jamais. Entre le 2 et le 18 février 1395, l'assemblée du clergé de France adopte le programme de la double cession et commence

(1) Cf. J. Gerson, Sermon *Ante diem* ; t. III, col. 1143D-1144B.
(2) Cf. N. Valois, *La France et le Grand Schisme*, t. III, p. 3-46.

à brandir la menace de la soustraction d'obédience ; vers le 14 avril, l'ambassade de l'Université de Paris part vers Avignon, où elle recommande à Benoît XIII la voie de cession, sans exclure celle de compromis ou de concile. En juillet, rupture entre Benoît XIII et les ambassadeurs[1]. Dès lors, la situation ne cesse de se tendre jusqu'en 1398. Le 21 mars 1396, l'Université de Paris en appelle au pape futur de tous les torts que lui a causés ou que lui causera Benoît XIII, lequel déclare, le 30 mai, que cet appel est nul et illicite, ce qui n'empêchera pas l'Université de Paris de le réitérer, en le justifiant, le 3 août, et d'aller plus loin en cherchant des arguments qui autorisent à déposer un pape[2]. Malgré les protestations de Benoît XIII[3], un concile se réunit à Paris du 16 août au 11 septembre, et frôle de près la soustraction, qu'il ajourne finalement jusqu'après nouvelle sommation[4]. Toujours en tête de ce funeste progrès, l'Université de Paris vote, avant le 20 novembre, à l'unanimité moins une voix, la soustraction partielle d'obédience[5]. En 1397, le mois de février voit une instance de l'Université auprès du roi, et juin-juillet une ambassade menaçante et vaine en Avignon[6]. Le 12 septembre, nouvelle péripétie : le roi interdit à quiconque de prêcher et d'écrire contre la voie de cession[7]. De son côté, l'Université de Paris déclare, en décembre,

(1) Cf. N. Valois, *o. c.*, t. III, p. 29-42.
(2) Cf. N. Valois, *o. c.*, t. III, p. 87.
(3) Cf. N. Valois, *o. c.*, t. III, p. 101-102.
(4) Cf. N. Valois, *o. c.*, t. III, p. 104-107.
(5) Cf. N. Valois, *o. c.*, t. III, p. 139, note 1.
(6) Cf. N. Valois, *o. c.*, t. III, p. 139, 117-119.
(7) Cf. N. Valois, *o. c.*, t. III, p. 144-145, et *Ordonnances des rois de France*, t. VIII (1750), p. 153 : « Lettres qui défendent de prêcher et d'écrire contre la voie de cession qui avait été prise en France pour faire cesser le schisme de l'Église » Comme l'indique ce titre de Secousse, l'ordonnance ne vise que les adversaires de la voie de cession. On ne saurait donc la confondre avec l'interdiction pure et simple de parler ou d'écrire sur le schisme, comme l'a fait Guillaume Blanchard, *Compilation chronologique contenant un recueil en abrégé des ordonnances et lettres patentes des rois de France qui concernent la Justice, la police et les finances*, t. I, Paris, 1715, col. 197-198 : « Declaration portant défenses de prêcher et d'écrire sur les matieres du Schisme. A Paris le 12 septembre 1397 ». Si ce compilateur avait exprimé la vérité, ce point critique eût présenté une importance extrême pour situer des œuvres traitant ou non du schisme. Mais, bien qu'il n'ait pas respecté la teneur exacte de l'ordonnance authentique, il a sans doute rencontré l'interprétation de fait que des hommes comme Gerson durent donner de ce texte. Peu disposés à reconnaître les mérites exclusifs de la voie de cession, hostiles au mouvement violent qui emportait la majorité de l'Université, s'ils avaient parlé du schisme, ce n'eût été que pour s'opposer à la politique royale. Le chancelier lui-même ne pouvait espérer échapper à un texte formel qui disait : « Que nulle personne de quelque estat ou condition qu'elle soit, si osée ne soit ne si hardie, occultement ne en appert, directement ne indirectement, de fait ne de dit, de preschier, docmatiser, faire, ne scripre Epitres ne autres quelconques escripteures, ou choses que puissent donner, faire ou porter aucun prejudice ne empeschement à laditte voye de Cession, ne à la maniere et moyens de proceder ou pratiquer icelle : Et se aucun ou aucuns est ou sont trouvé ou trouvés faisant ou faisans le contraire, punissiés-les par telle maniere que autres y preignent exemple »...

qu'elle ne soulèvera plus, avant un an, la question du schisme et de la solution qu'il conviendrait d'adopter[1]. La trêve était loin d'être écoulée lorsque, le 28 juillet 1398, la soustraction d'obédience au pape d'Avignon — donc, à tout pape — fut décidée[2]. Mesure inouïe, qui souleva bien des protestations intimes ou expresses. Dès novembre 1399, le bruit commença à courir d'une prochaine restitution d'obédience[3]. 1400 et 1401 passent sans rien de très notable à ce point de vue, si ce n'est qu'à partir d'octobre 1401 tout paraît tendre vers la restitution. Bien que la situation reste d'une mobilité extrême, Benoît XIII, le 4 décembre 1401, se montre plein d'espoir[4]. En 1402, les symptômes favorables se multiplient : le 26 février, l'Université d'Orléans affirme n'avoir pas consenti à la soustraction et demande qu'on poursuive la restitution d'obédience. Le 1 mars, Charles VI promet de secourir « notre Saint-Père »[5]. En avril, réaction violente des milieux universitaires à Paris : Jean Courtecuisse déclare Benoît XIII parjure et schismatique[6]. Ce n'est qu'un accident. Le 7 juillet, l'Université d'Angers appelle la restitution de ses vœux, et c'est dans le courant de la même année que Nicolas de Clamanges écrit au roi pour l'engager à revenir au Souverain Pontife[7]. Le 11 mars 1403, Benoît XIII s'évade de son château assiégé et reprend l'initiative des opérations[8]. La France est obligée de retourner sa politique. Au début de mai, le clergé se réunit de nouveau à Paris pour préparer la restitution d'obédience[9]. Nous n'avons pas à aller plus loin. Et Gerson ?

Prévenu par la bienveillance de Benoît XIII, qui comble également de ses faveurs son maître très cher Pierre d'Ailly, Gerson lutte obstinément pour l'unité, mais, restant fidèle au pape d'Avignon, il n'hésite pas à se séparer de l'Université lorsqu'elle prétend guérir le schisme général par un schisme particulier. Tandis que Pierre d'Ailly est nommé, le 2 avril 1395, évêque du Puy, il est lui-même promu, dès le 13 et par *motu proprio* de Benoît XIII, chancelier de l'Université de Paris[10]. Ecœuré, sans doute, par les passions véhémentes qui se déchaînent alors chez ses collègues, il va, le 12 octobre 1396, prendre personnellement possession de son décanat brugeois et reste près de trois mois en Flandre[11]. Il y revient

(1) Cf. N. Valois, *o. c.*, t. III, p. 140-141 : « momentanément assagie », dit l'illustre historien. Mais ne devrait-on pas penser plutôt que deux raisons imposèrent à l'Université cette sagesse qui lui était si peu naturelle : le désaccord qui régnait entre ses membres, et l'orientation nouvelle de la politique royale qu'il ne s'agissait pas d'entraver ?

(2) Cf. N. Valois, *o. c.*, t. III, p. 183.

(3) Cf. N. Valois, *o. c.*, t. III, p. 233.

(4) Cf. N. Valois, *o. c.*, t. III, p. 254-255.

(6) Cf. N. Valois, *o. c.*, t. III, p. 257.

(6) Cf. N. Valois, *o. c.*, t. III, p. 261.

(7) Cf. N. Valois, *o. c.*, t. III, p. 269, 270-271.

(8) Cf. N. Valois, *o. c.*, t. III, p. 325.

(9) Cf. N. Valois, *o. c.*, t. III, p. 335-336.

(10) Cf. N. Valois, *o. c.*, t. III, p. 70-71.

(11) E. Vansteenberghe, *Gerson à Bruges*, p. 9-13.

du 24 janvier au 2 mars 1398, puis du 4 juin 1399 au 21 septembre 1400 et, avant le 11 mars 1400, déclare pourquoi il veut abandonner cette chancellerie parisienne qui le dévore et le déçoit[1]. Ni le duc de Bourgogne ni le Chapitre de Paris n'ayant consenti à cette abdication, Gerson ne tarde pas à reprendre la route de la capitale et, au témoignage de Jean de Montreuil, à assumer la responsabilité d'un retournement d'opinion en faveur de Benoît XIII[2]. La restitution d'obédience est, pour lui, un triomphe. Il l'avait préparée, littérairement, surtout par son *Triloque* : il la célébrera solennellement le 4 juin 1403[3]. Ces précisions rappelées, avons-nous de quoi situer le sermon *Ante diem* ?

Distinguons, du point de vue des ressources qui viennent de nous être fournies, deux périodes notablement différentes : avant et après le 28 juillet 1398. Le sermon *Ante diem* ne pouvant — dans l'hypothèse du cycle à douze termes que nous examinons — osciller qu'entre 1391 et 1403, il aurait été prononcé dans la seconde partie de ce laps de temps, en pleine soustraction. N'hésitons pas à penser que Gerson, tel que nous le connaissons, tel qu'il s'est engagé dans ce problème, n'aurait pu faire une telle allusion au schisme sans ajouter un mot sur l'aggravation de fait que constituait la soustraction même. Son texte restant muet sur ce point alors que, s'il était postérieur à 1398, son mouvement même l'aurait porté à exprimer un certain jugement à ce sujet, tout donne à penser qu'il est antérieur à juillet 1398. Faut-il le placer plus haut encore ?

A ne tenir compte que de l'allusion à la permanence stable du schisme, assurément, car on devrait le considérer comme prononcé avant septembre 1394. Impossible, si Gerson se référait certainement au sermon *Pax vobis*, cette conclusion peut être examinée dans l'hypothèse où il penserait soit au sermon de l'Épiphanie 1391, soit à tout autre discours perdu. Que vaut-elle ?

Le contexte historique paraît la recommander de façon pressante. C'est entre 1391 et 1394 que les amis de l'unité ont éprouvé avec tant d'acuité le sentiment que rien ne pourrait modifier l'état de fait dont souffrait l'Église que beaucoup n'imaginaient pas d'autre solution efficace que la violence des armes contre l'« intrus »[4]. De septembre 1394 à 1398, l'impression change. La mobilité succède au désespoir. On ne conçoit

(1) E. Vansteenberghe, *Gerson à Bruges*, p. 14, 15-27, 21-23.

(2) E. Vansteenberghe, *Gerson à Bruges*, p. 23, 27 ; A. Combes, *Jean de Montreuil et le chancelier Gerson*, p. 566-574.

(3) A. Combes, *Jean de Montreuil et le chancelier Gerson*, p. 352-376.

(4) Cf. N. Valois, *La France et le Grand Schisme*, t. II, p. 394-428. Bien des nuances seraient nécessaires. La « voie de fait » était celle qu'avaient choisie Clément VII et la cour de France. Les milieux universitaires parisiens n'eurent de cesse qu'ils n'aient fait triompher leur proposition à trois termes : cession, compromis ou concile. Dès 1391, Gerson eut le courage de s'élever contre la voie de fait, mais la réaction de la cour montra assez que les sphères gouvernementales ne renonceraient pas facilement à leur conviction.

pas que, le 8 avril 1395, Gerson ne fît point allusion aux espérances de septembre 1394 et aux déceptions qui les suivirent ; que, le 30 mars 1396, il n'eût pas un mot pour approuver ou blâmer les tendances schismatiques de son Université ; que, le 19 avril 1397, il ne soulignât pas l'invraisemblable obstination d'un Pontife que le clergé parisien traitait comme le seul responsable du *statu quo*, et que, le 4 avril 1398, il osât aborder ce sujet brûlant, sans avoir l'excuse de dire quelque chose d'utile sur le mouvement des esprits en ces conjonctures décisives. De ce point de vue, *Ante diem* devrait être placé au moins un an plus tôt que je ne l'ai cru, peut-être deux, ou trois, ou quatre.

Il en est deux autres qui semblent suggérer même conclusion. D'une part, la structure de ce sermon paraît trahir une certaine inexpérience de l'orateur, donc une œuvre de jeunesse. Emporté par son éloquence, Gerson n'a pas su se maintenir dans les limites que le temps lui assignait. Nous avons vu que ce défaut revient dans presque tous les sermons de ce cycle, mais s'atténue vers la fin, au point de disparaître, apparemment, dans le dernier[1]. Comme *Ante diem* est certainement le plus ancien de la série, il s'agit là d'une habitude précoce dont le prédicateur a eu du mal à se corriger. Chose remarquable, c'est seulement dans le sermon de Pâques *Pax vobis* — 1394[2] — et dans le sermon sur l'Eucharistie, *Memoriam*[3], de date encore incertaine, que ce travers est actuellement observable. Toute la série *Paenitemini*, en particulier, l'ignore, ce qui confirme notre conclusion sur l'hétérogénéité temporelle des deux cycles. D'autre part, la façon même dont Gerson prend son sujet et l'attitude qu'il adopte à l'égard des Grecs trahissent l'influence immédiate des soucis scolaires et invitent à situer ce discours non loin des années d'étude du jeune orateur. Ce qui l'intéresse beaucoup, en effet, c'est la controverse entre Grecs et Latins sur la date exacte de la Cène, et l'attitude contentieuse, presque agressive, qu'il prend à cette occasion contre les Grecs sent les disputes d'école bien plutôt que la véritable compréhension du problème et la bienveillance qui inspireront, en 1409, au chancelier son beau discours sur le retour des Grecs à l'unité de l'Eglise[4]. Empressons-nous toutefois d'avouer que de telles suggestions

(1) Voir plus haut, p. 363-371.

(2) Cf. J. Gerson, Sermon *Pax vobis*, ms. B. N. fr. 13318, fol. 151r° : « Je avoye entencion d'entrer plus avant en la matiere par mettre conclusions et de respondre a aucunes frivoles raisons que font aucuns, mais la briefté du temps me contraint a faire fin, en suppliant en hortant et requerant vous messeigneurs les princes et prelaz... » ; cf. t. III, col. 1214A : « ... et respondere aliquibus formalibus rationibus... ».

(3) J. Gerson, Sermon *Memoriam fecit mirabilium*, d'après l'édition E. Du Pin, t. III, col. 1291D : « Possent hic tres moveri quaestiones, de quibus ob temporis angustiam supersedere decrevi » ; le ms. B. N. fr. 24841, fol. 53v°, omet cette transition.

(4) Cf. J. Gerson, Sermon *Ante diem ;* t. III, col. 1143B-C, 1144C-1145D. Ainsi, col. 1143B : « Caveamus, Patres, Domini ac Fratres praecipui, caveamus ipso hoc ingressu, ne forte offendamus ad lapidem erroris et scandali, quo et Graeci turpiter lapsi sunt » ; 1145A : « Hic libera voce respondeo, nullius authoritatem me praeponere Evangelicae veritati ».

manquent essentiellement de rigueur chronologique. Entre 1391 et 1395 la distance n'est pas telle qu'au terme de ces quatre ans, Gerson n'ait pu encore céder à quelque tradition d'esprit scolaire, d'autant qu'il est encore professeur et sur le point de devenir chancelier. Ne nous laissons donc pas entraîner en ce sens avant d'avoir achevé l'inventaire de nos ressources.

C'en est une, et de très grande importance, que la crainte dont Gerson tient à faire part à son auditoire aussitôt après avoir évoqué le schisme présent. Il redoute l'alliance du schisme et de l'hérésie. Non moins capitale que la nature de cette appréhension est le fait qu'elle porte sur une éventualité. Le mal est redoutable, parce qu'il est imminent, mais l'union n'est pas encore consommée. Sans doute, quelques pénétrations locales et partielles ont pu se produire, mais, dans l'ensemble, la catastrophe n'est pas encore arrivée. Elle serait terrible, car, lorsque cette alliance funeste est contractée, rien, ni effort intellectuel, ni habileté diplomatique, ni délibération, ni puissance, ni même usure du temps, rien ne peut en délivrer l'Église. On le voit à l'évidence, et l'exemple du schisme qui divise Grecs et Latins achève de le montrer. Dans le cas présent, d'ailleurs, chacun des deux partis ainsi opposés est trop puissant et renommé, trop avide de défendre son honneur, trop convaincu qu'il l'emporte sur l'autre par la pureté de sa foi et la perfection de sa pratique religieuse, pour consentir jamais à une rétractation publique de son hérésie et à l'aveu d'une honteuse erreur. Le devoir suprême est donc de consacrer toutes ses forces, tous ses soins, toute sa vigilance à prévenir ce fléau, en empêchant hérésie ou erreur formelle de venir s'ajouter au schisme présent. En est-il temps encore ? Hélas, s'écrie le prédicateur, hélas ! combien je crains que l'hérésie ne frappe déjà à la porte, où même qu'elle n'ait déjà fait irruption çà et là[1] ! A quelle phase du schisme peuvent bien correspondre pareille crainte, pareille impression ?

Pour répondre avec la précision qui nous serait nécessaire, il faudrait durcir les lignes que les documents nous permettent de tracer, mais si nous savons nous contenter d'indications suggestives, il n'est pas

(1) Cf. *supra*, p. 385-386 et note 1, et compléter le texte cité, col. 1144A : « Neque enim, haeresi stante, posset vera pax introire, eadem prius non expulsa ; quoniam arbitraria compositio, condescensio, seu dissimulatio in Fide (quemadmodum in ceteris quibusdam) locum non habet. Exigeretur ergo, ut pars errans resipisceret palam ab haeresi, et se turpiter errasse fateretur. Hoc autem quando fieret, praesertim cum pars quaelibet grandis sit et famata, honoris sui cupida et tenax, et quae doctrina Fidei ac Religionis observatione supra reliquam gloriatur. Haec est sane pestifera radix atque societas, quae a Graecis ad Latinos schisma divelli hactenus prohibuit. Quamobrem summopere enitendum est, totis viribus elaborandum, omni sollicitudine et vigilantia providendum, ne ad schisma praesens superadducatur pessima comes, haeresis scilicet, vel erroris assertio. Et heu heu ! Quam vereor, ne jam ad limina (ut ajunt) et in foribus pulset, ne jam hinc vel inde accersita pene introeat ».

impossible d'obtenir quelques données fort utiles. Certes, on doit renoncer à désigner le moment où Gerson a commencé à redouter que le schisme ne fomentât l'hérésie. Le domaine de sa réflexion silencieuse reste inaccessible à l'histoire. On ne peut même encore espérer dater de façon rigoureuse tous ses opuscules relatifs au schisme, et pas davantage soutenir que ce qui nous en a été conservé représente tout ce qu'il a écrit sur ce point. Mais il est deux jalons privilégiés dont le témoignage n'est pas loin d'être décisif, à savoir le sermon *Adorabunt eum* et le sermon *Pax vobis*. Ces deux textes sont contemporains des états d'âme éprouvés par les ouvriers de l'union dans la période clémentine où rien ne paraissait menacer le *statu quo*. Or, ni l'un ni l'autre ne nous montre la menace d'hérésie comme capitale, imminente, déjà partiellement réalisée. A l'Epiphanie 1391, Gerson évoque aux yeux du roi toutes les catastrophes engendrées par le schisme. Le jeu même de ce développement l'entraîne nécessairement à parler d'hérésie, mais il ne s'agit pas pour lui de dénoncer un mal imminent, encore bien moins actuellement présent. Ce que l'expérience lui apprend, c'est que le schisme engendre la haine, la guerre, le renversement des valeurs, le mépris des sacrements. Voilà où l'on en est. Cela dit, l'orateur prévoit les pires maux : Juifs et Sarrasins pourront attaquer impunément la chrétienté divisée et ravagée par la guerre civile. Hérésies et fausses doctrines seront répandues, les défenseurs de la foi persécutés[1]. C'est une prédiction, non une description. Une prédiction qui a pour raison d'être de troubler la quiétude du roi, de l'empêcher de dormir, non de le mettre en présence d'une situation de fait. Cela arrivera, s'il n'y met bon ordre : cela n'est pas encore arrivé[2]. En pareil contexte, l'hérésie n'est guère qu'un des

(1) J. Gerson, Sermon *Adorabunt;* ms. B. N. fr. 24840, fol. 187v° : « Las comme grant maulx et inexcogitables viennent espirituelment pour ce miserable maleureux descort, mais aussi langue d'omme reciter ne pourroit les maulx temporelz qui en viennent : commotions des guerres et des batailles (s)aines des rois contre rois, de princes contre princes, de peuple contre peuple, comme experiance l'enseigne, il en vient exaltacion et promocion de non dignes, deppression des dignes, les sains sacremens en sont mis a vilté, dispensacions sont faictes (a villeté dispensacions sont faictes) discricions. Les Juifz et les Sarrazins plus grant matere avoir ne pevent de s'esjoir et de hardiement envair et assaudre crestienté. Cause pour quoy : car se maist dieux elle mesmes s'aidera a destruire par guerres et divisions civiles. *Omne regnum in se divisum desolabitur*, afferme cellui qui ne peut mantir que tout royaume qui est en soy devisé perira. Heresies et fausses doctrine se publieront, venra persecucion de ceulx qui diront verité, qui annunceront la foy, et ceulx qui aider vouldront a mectre paix et union en saincte eglise et en chrestienté seront persecutees comme scimaques, et lors ycy aura point de remede quant les prescheurs de verité seront a ce meues. Vela la foy, l'esglise et crestienté perdue » ; cf. t. III, col. 989D-990A.

(2) Cf. le même sermon, à la suite, fol. 188v° : « Et briefment tant de maulx en viennent et vraysamblement en venront en corps et en ame se remede n'y est mis que se par clers de grant eloquense et science comme plusieurs sont en vostre royaume et a son droit plainement declarié, sire, vostre foy est si grande, vostre affeccion si entiere au bien de crestienté que jamais ne dormiries de ferme somme jusques a tant que remede y eussiez mis » ; cf. t. III, col. 990 A-B.

ressorts de la rhétorique gersonienne. Elle ne se dresse pas devant l'orateur comme une réalité déjà incarnée, déjà audacieuse. Il ne déclare donc pas au roi qu'il faut la réprimer, il l'exhorte seulement à la prévenir. Le sermon *Pax vobis* est plus remarquable encore à cet égard. Persuadé que les princes du sang royal ont une responsabilité considérable dans cette question d'unité ecclésiastique, Gerson les adjure en termes pathétiques de faire tout ce qui dépend d'eux pour mettre fin à ce schisme, qui est le pire de tous. S'ils se récusent, il durera, il tournera de mal en pis. En ouvrant les vannes à l'hérésie ? Chose étonnante, l'orateur n'allègue plus ce péril. Ni le mot d'hérésie ni la chose ne reparaissent en ce discours. Ils ne sont pas, pour le moment, à l'horizon du prédicateur ou de son auditoire[1].

Nous savons, par un document fort important du 21 juin 1394, que la menace immédiate d'hérésie et son apparition réelle en plusieurs points du champ ecclésiastique étaient au contraire, dès cette date, au premier plan des préoccupations universitaires. Dans une lettre adressée à Charles VI pour lui faire connaître les trois voies capables de procurer la paix de l'Église, l'Université de Paris ne se borne pas à professer la thèse augustinienne que le schisme invétéré est hérésie : elle assimile le schisme d'occident au schisme grec, et elle n'hésite ni à affirmer que des hérésies s'efforcent déjà de venir à la lumière, ni à déclarer hérétique, parce que schismatique pertinace, le Souverain Pontife qui repousserait ses solutions sans en proposer d'autres qui soient efficaces[2]. Elle insiste en dénonçant comme régnant partout en souveraine l'hérésie simoniaque et en déplorant l'impunité dont jouissent les hérétiques disséminés un peu partout et répandant en secret, sinon encore à ciel ouvert, de pernicieuses hérésies qui s'étendent chaque jour comme un cancer[3].

(1) Cf. J. Gerson, Sermon *Pax vobis*, ms. B. N. fr. 13318, fol. 150r°-151v° ; t. III, col. 1212D-1214B.

(2) Cf. *Lettre du 21 juin 1394 de l'Université de Paris à Charles VI*, AN M 67 B (n° 59), fol. 4r°, en marge gauche : « inveteratum quippe scisma, sicut ait Augustinus, heresis est » ; et un peu plus loin : « sicque in oblivionem cum Grecorum discidio atque in finem seculi perducetur. Quis igitur obviabit surgentibus heresibus et jam ex nunc pululare ac in lucem erumpere nitentibus, cum ab altero plectendus ad alterum de facili pro impunitate confugiet ». Le *Cartulaire* de Denifle, qui édite cette lettre au t. III, p. 617-624, sous le n° 1683, a omis, p. 620, cette déclaration capitale, en la remplaçant par des points. La lettre poursuit, fol. 5v° (Denifle, p. 621) : « Si alter dissidentium aut uterque vias tres expositas inire obstinatius refugerit nec aliam ydoneam vel alias obtulerit, eum velut scismaticum pertinacem et quod ad id consequens est hereticum nec gregis Christi pastorem sed direptorem potius ac tirannum judicandum ».

(3) Cf. même *Lettre*, fol. 7r° (Denifle, p. 622) : « Quid nunc de symoniaca heresi loquimur ? Que in ecclesie domo sic presidet ut jam ejus dicioni omnia sint prope modum subjecta », et 7v° (omis par Denifle) : « Hinc infideles oppugnant, hinc heretici irruunt qui jam venenatum caput extollere vehementer nullo vindice ceperunt et in complurimis locis hereses pernitiosas etsi non adhuc patenter tamen latenter seminant et ut cancer quotidie magis serpunt ».

On ne doit pas oublier que, dès les origines du Grand Schisme d'Occident, l'accusation d'hérésie avait été portée contre les partisans de tel ou tel pape, et motivé, hors de France, au moins une exécution[1]. Mais c'étaient des cas extrêmes où seule avait parlé la passion partisane. Contre l'évêque de Paris, l'Université avait déclaré, le 15 juin 1381, que « nul ne devrait être regardé comme hérétique ou schismatique parce qu'il refuserait de croire à la légitimité de Clément[2] ». Depuis 1383, la discussion était pratiquement close. C'est ce qui s'est passé à partir de 1390 qui nous intéresse ici.

Tel qu'il se présente à nous sur ce point, le sermon *Ante diem* paraît décrire une situation fort analogue à celle que les universitaires signalent à la vigilance du roi en juin 1394. La question devient donc celle-ci : Gerson parle-t-il un peu avant cette date, au Jeudi-Saint 1394, ou au contraire un peu après, en 1395, 1396, 1397 ou 1398 ?

Nous réussirons peut-être à choisir si nous observons de près les trois caractères complémentaires qui marquent les dernières lignes de cette digression. Gerson vient à peine d'exprimer son inquiétude devant la menace de l'hérésie qu'il se retourne vers les restaurateurs de l'unité pour déplorer leur paradoxale situation. Eux aussi, la division les ravage, et en des matières qui touchent à la foi. Division qui va jusqu'à l'opposition et à la polémique. Dans leurs rangs, les uns jugent licite, expédient et droit ce que les autres, sans qu'aucune animosité les inspire, ne peuvent s'empêcher de déclarer illicite, inexpédient et injuste, tout en s'étonnant grandement qu'une telle souillure d'extravagance et d'erreur ait pu atteindre des hommes d'ailleurs instruits[3]. Cela dit, Gerson se garde d'insister. Ce n'est pas qu'il soit mal renseigné. Il sait bien des choses, mais il se rappelle cette sentence de Salluste : s'appliquer à de vains efforts et ne chercher par sa fatigue que la haine, c'est le comble de la démence. Il n'ira donc pas plus loin sur cette voie. Il lui suffit d'avoir éveillé en ses auditeurs le désir de réfléchir sur les faits d'expérience : qu'ils ouvrent les yeux, et ce qu'il vient de leur dire, cela même qu'il sous-entend, tout leur apparaîtra en pleine lumière[4]. Il ne lui reste

(1) Cf. N. Valois, *La France et le Grand Schisme*, t. I, p. 306 : le 16 mai, à Rouen, le religieux augustin Jean Romain déclare hérétiques les urbanistes obstinés ; p. 309, note 2 : un clerc clémentin est brûlé comme hérétique en Angleterre ; p. 342 : le 17 mai 1381, l'évêque de Paris, Aimery de Maignac, déclare hérétiques et schismatiques ceux qui refusent d'accepter Clément VII comme vrai pape.

(2) N. Valois, *o. c.*, t. I, p. 343.

(3) J. Gerson, Sermon *Ante diem ;* t.III, col. 1144A-B : « Et nunquid ex adverso, et desuper Fidem concernentibus est jam inter partes non modica contentio ? Ita ut illi licitum, expediens rectumque deputent ac judicent, quod alii etiam non odiosi, illicitum, inexpediens ac iniquum non fateri non possunt ; nec sufficiunt admirari tantam in homines aliunde doctos desipientiae et erroris maculam irrepsisse ».

(4) J. Gerson, Sermon *Ante diem ;* t. III, col. 1144B : « Supremo, multa sciens atque recogitans illud Salustii : *Frustra niti, et fatigando non nisi odium quaerere, extremae dementiae est.* Excitare vos suffecerit, quatenus ad experientiam rationis oculos retorqueatis, et ita quod dico, quodque subticeo aperta luce videbitur ».

plus qu'à invoquer le seul sauveur qui puisse empêcher la déplorable union du schisme et de l'hérésie. Il n'est pas trop tard pour qu'il intervienne, mais seul le Christ peut mettre à l'abri de ce pitoyable mariage son épouse que le schisme suffit assurément à ravager[1].

A vrai dire, Gerson parle ici avec trop de discrétion pour que l'on puisse tirer de son texte une donnée chronologique certaine, mais il en dit assez pour que l'on ne puisse placer ce discours avant l'élection de Benoît XIII. En ce Jeudi-Saint, en effet, Gerson nous donne clairement à entendre que l'unanimité a cessé de régner parmi les ouvriers de l'union et qu'il lui est désormais interdit de dire tout ce qu'il pense à ce sujet sans ameuter contre lui des oppositions allant jusqu'à la haine. Or, c'est seulement à partir du jour funeste où Pierre de Luna réussit à tromper le collège des cardinaux sur ses intentions que la division fut jetée parmi ceux que la passion de l'unité ecclésiastique invitait à l'action unanime. Depuis la fin de 1390 jusqu'à la fin de 1394, l'Université de Paris avait tendu d'un même élan, d'un même effort, à obtenir de la cour française qu'elle renonçât soit à l'indifférence, soit à la voie de fait, et de la cour avignonnaise qu'elle consentît à l'une des trois voies possibles, tout particulièrement à la voie de cession. Peu après l'élection de Benoît XIII, un schisme se produit chez les universitaires parisiens. La grosse majorité persiste dans ce sentiment et exige la cession. Une petite minorité décide de s'en remettre à Benoît XIII, à sa sagesse, à sa bonne foi, à son autorité suprême. Gerson est de ce petit nombre. L'opposition de ces deux tendances éclate pour la première fois en pleine lumière à l'assemblée du clergé de France réunie à Paris du 3 au 18 février 1395[2]. Elle ne cessera désormais de s'aggraver[3].

A en croire l'histoire, nul signe précurseur n'en serait observable. Il est permis d'en douter. Si les documents officiels n'expriment que la joie de la cour et de l'Université, avec leur confiance en Benoît XIII, on ne peut s'empêcher de penser qu'après avoir tout fait pour éviter une nouvelle élection, ces hommes n'aient éprouvé quelque dépit à voir leurs efforts vains, et que plus d'un ait exprimé plus d'une fois quelque inquiétude sur l'empressement du nouvel élu à tenir son serment, et à se démettre. Dès janvier 1395, l'attitude de Benoît XIII révèle quelque embarras[4]. Les députés de l'Université à l'assemblée du clergé reçoivent l'ordre « de tout mettre en œuvre pour obtenir un vote favorable à la

(1) J. Gerson, Sermon *Ante diem*; t. III, col. 1144B : « Occurras velociter salutifer Christe, et nefandissimum, formidantissimumque schismatis, et haeresis consortium, tu qui solus potens es, cohibeas. Satis, immo nimis Ecclesiam sponsam tuam dehonestat, cruciat et dissipat schisma praesens tam inveteratum, et malis radicibus alte defixum. Noli, quaesumus, permittere comitem sibi deteriorem haeresim adjungi, et infaustissimum, ne attingat, dimove connubium ».

(2) N. Valois, *La France et le Grand Schisme*, t. III, p. 33-42.

(3) Voir les étapes principales rappelées plus haut, p. 402-405.

(4) Cf. N. Valois, *o. c.*, t. III, p. 31.

voie de cession », et Pierre d'Ailly lui-même ne peut être fidèle aux instructions de l'Université qu'en développant, le 1er février, devant le roi, « la thèse de la cession »[1]. Les passions commencent à s'échauffer. Benoît XIII est déjà suspect de ne vouloir céder. Prendre alors expressément sa défense peut être non seulement téméraire, mais imprudent pour les deux, surtout quand on est Gerson, disciple de ce Pierre d'Ailly que Benoît XIII nomme, le 2 avril 1395, évêque du Puy, et dans quelques jours — le 13 — son successeur à la chancellerie de Notre-Dame[2].

La réserve qui caractérise ces rapides allusions, en même temps que le souci qu'elles révèlent de dénoncer la division qui sépare les meilleurs sur la légitimité des moyens proposés pour porter remède au schisme, conviendraient fort bien, semble-t-il, au Jeudi-Saint 1395. Avant, rien de tel n'existait. Plus tard, la situation sera beaucoup plus aiguë. Dès 1396, le conflit aura éclaté entre le pape d'Avignon et l'Université de Paris. A plus forte raison en 1397 ou 1398. S'il parlait le 30 mars 1396, Gerson pourrait-il ne pas faire allusion à la grande déception d'avril-juillet 1395, ou au scandaleux appel, vieux de huit jours, lancé par l'Université au pape futur ? Il est inquiet, il voit ses collègues adopter en masse une solution qui lui paraît entachée d'erreur. Il ne se sent plus *persona grata*. Il craint que tout ce mouvement ne finisse par aboutir à l'hérésie. Il se tourne ardemment vers le Christ, son unique espoir. C'est donc que tout espoir n'est pas radicalement perdu. En 1396, il aurait fallu bien peu de clairvoyance pour ne pas nourrir une plus vive inquiétude. C'est d'ailleurs en octobre 1396 que le chancelier se résoudra à quitter Paris pour Bruges. Nous n'en sommes pas encore là, semble-t-il.

Pourtant, vers la fin du discours, une allusion à un personnage remarquable donne à réfléchir. Traitant de la nécessité d'imiter le Christ en pardonnant les injures, le prédicateur propose un exemple qu'il connaît bien et qui ne doit pas être étranger à son auditoire. Il s'agit d'un contemporain dont il tient à proclamer, contre toute opposition de l'envie, qu'il est très célèbre et sans aucun doute très savant. Or, cet homme illustre est harcelé, au mépris de tout droit divin ou humain, par les pires outrages qui sont, circonstance aggravante, autant d'ingratitudes. Se refusant aussi bien à réprimer qu'à punir, il n'oppose à toutes les calomnies que le silence[3]. De qui s'agit-il ? On ne peut pas ne pas penser à Benoît XIII. C'est en effet comme un modèle de mansuétude chrétienne

(1) Cf. N. Valois, *o. c.*, t. III, p. 32.

(2) Cf. N. Valois, *o. c.*, t. III, p. 70-72.

(3) J. Gerson, Sermon *Ante diem* ; t. III, col. 1152A-B : « Notus est mihi vir tempore nostro, quicquid invidia obstrepet, clarissimus, et absque ulla dubitatione doctissimus, qui gravibus, et ingratis lacessitus injuriis extitit, spreto omnis Juris divini et humani ordine. Sed per haec, et similia medicamentorum spiritualium antidota, quae innumerabilia sunt, inductus est, malle silentio cedere calumniantibus, quam eorum vexationibus comprimendis et puniendis intendere ».

que l'auteur du *Trilogus* et le prédicateur de 1403 présentera à ses lecteurs ou auditeurs le pape d'Avignon[1]. Quel autre personnage, d'ailleurs, vérifierait tous les traits de ce tableau : acharnement dans la violation de tous les droits divins et humains, ingratitude universelle, autorité qui pourrait punir ? S'il en était ainsi, ce sermon ne pourrait être antérieur à 1396, car, même si les milieux parisiens ont commencé dès la fin de 1394 ou le début de 1395 à juger sévèrement le nouveau pape, ce n'est qu'avec l'ambassade infructueuse d'avril-juillet 1395 que Benoît XIII fut officiellement informé des oppositions que sa politique d'atermoiements allait susciter. Mais une bonne raison empêche d'affirmer qu'il en soit bien ainsi : à cette époque, Benoît XIII ne gardait pas le silence ; il réagissait par tous les moyens en son pouvoir, mettant en œuvre non seulement ses ressources personnelles, mais ses meilleurs écrivains[2], et, s'il ne châtiait pas encore ses adversaires, il laissait tous ses apologistes traiter les universitaires parisiens de blasphémateurs et d'hérétiques[3].

Laissons donc ce problème ouvert, et concluons que, dans la mesure où nos informations nous permettent de les interpréter, les données positives que nous fournit le sermon *Ante diem* invitent à le placer entre 1394 et 1397, et de préférence en 1395 que plus tard.

2. *Données négatives*

Constatons tout d'abord une absence significative. Tandis que le sermon *Ante diem* se réfère expressément à un sermon antérieur qui cherchait à promouvoir la paix de l'Eglise, il ignore de la façon la plus complète le thème *Paenitemini*, ainsi qu'une allusion quelconque à l'un des sermons appartenant au cycle construit sur ce thème. Cette ignorance a un sens, car le thème *Paenitemini* a tellement possédé l'esprit de Gerson à une certaine époque qu'il s'imposait à lui au principe d'œuvres qui n'avaient rien de commun avec les sermons qu'il engendrait naturellement. On le retrouve au début des deux leçons contre la vaine curiosité en matière de foi[4], et même en tête du prologue au traité *De mystica theologia*[5].

(1) Cf. A. Combes, *Jean de Montreuil et le chancelier Gerson*, p. 352-376.

(2) Cf. N. Valois, *La France et le Grand Schisme*, t. III, p. 31, 42-60, 72-74.

(3) Cf. N. Valois, *o. c.*, t. III, p. 60 : les menaces contre les cardinaux ; p. 73-74 : les traités de Jean Hayton et de Nicolas Eymerie ; c'est le 30 mai 1396 (*o. c.*, p. 87), que Benoît XIII annonce des poursuites contre le procureur de l'Université, Jean de Craon.

(4) J. Gerson, *Lectiones duae contra vanam curiositatem in negotio fidei* ; t. I, col. 86C : « *Paenitemini et credite evangelio etc.* Marc. I. 15. Quanta veneratione simul et audiendi attentione dignum sit verbum praesens hinc perpenditur, quod in eo et ab eo supremus legislator noster Christus suae praedicationis initium consecravit ».

(5) J. Gerson, *Considerationes de mystica theologia*, prolog. ; t. III, col. 361 : « *Paenitemini et credite evangelio.* Marc I. 15. Astrinxit me promissio novissima... ».

Il y a là, ce semble, un véritable critère chronologique, car, la série *Paenitemini* appartenant selon toute probabilité à l'année liturgique 1402-1403, ces trois œuvres sont rigoureusement contemporaines[1]. Or le thème *Paenitemini*, absent non seulement du sermon *Ante diem*, mais de tout le cycle du Jeudi-Saint, y compris sont dernier terme conservé, le *Si non lavero te*, qui n'est pourtant qu'un sermon sur la pénitence, surgit, à titre de complément inévitable, en tête de la Passion *Ad Deum vadit* (Joannis XIII^mo^), *ideo paenitemini* (Marci primo), située au cœur de la série *Paenitemini* et ne pouvant dès lors se passer d'arborer le même thème[2]. L'absence que nous constatons dans le sermon *Ante diem* n'est guère compatible avec l'hypothèse de M. Mourin. Comme elle s'étend à tout le cycle, du moins à ses portions connues, elle invite à disposer ces parties en dehors de la zone temporelle où règne *Paenitemini*.

Un deuxième constat négatif est beaucoup plus important. En tout ce sermon *Ante diem*, Gerson n'introduit aucune doctrine mystique proprement dite. Capital, ce fait doit être établi avec soin. Pour éviter toute méprise, suivons la pensée du prédicateur, et voyons comment il trace sa base de départ en dressant son plan, puis exécute ce plan, sans jamais se laisser conduire jusqu'à ce terrain que son *De theologia mystica* jalonne et circonscrit avec autant de précision que de ferveur.

L'orateur se donne pour tâche d'expliquer le premier verset de son texte évangélique. A cette fin, il observe que saint Jean nous y montre les deux qualités qui illuminèrent avec surabondance l'âme du Christ : la science et l'amour. Cette donnée scripturaire lui donne toute satisfaction parce qu'elle correspond aux deux puissances principales de l'âme raisonnable : l'intelligence et la volonté. La science du Christ se manifeste dans sa connaissance de l'avenir ; son amour, dans le fait qu'il a aimé les siens *in finem*[3]. Voilà pour le sens littéral.

(1) Les deux leçons sont de novembre 1402, et les cours sur la théologie mystique les ont immédiatement suivies. On pourrait objecter que nous ne sommes sûrs de posséder le texte primitif ni des *Lectiones* ni du cours de *mystica theologia*. Peut-être. Mais, pour les *Lectiones*, peu importe, car le prologue exige le thème sur lequel il est vraiment construit. Il n'en va pas tout à fait de même pour le *De mystica theologia* : ce texte évangélique y est plutôt plaqué comme un lien extérieur avec les œuvres qui l'entourent ou le précèdent qu'organiquement relié à un prologue qui, pourtant, parle de *paenitentem affectum*. Ce lien a dû paraître si faible à l'auteur lui-même que ce thème a fini par tomber (cf. A. Combes, *Essai*, t. I, p. 504, var. 3), un peu comme quelque chose de factice. Je dis *fini*, à cause de la présence du ms. **W** parmi les témoins de la chute, mais l'accord des mss **J**, **K**, **T**^a^, **X** et **Y** sur ce point rend la date de cette décision — si décision il y a, et non accident — fort problématique. Il reste que moins le lien de ce thème avec le traité qui le porte est nécessaire, plus manifestement exacte est mon interprétation qu'il s'agit là d'une sorte d'obsession temporaire, donc d'un signe doué de quelque valeur chronologique.

(2) J. Gerson, *Ad Deum vadit*, éd. D. H. Carnahan, p. 11 ; sur la date de cette Passion, voir plus haut, p. 337.

(3) J. Gerson, Sermon *Ante diem* ; t. III, col. 1143A : « Et in primis juxta duas principales animae rationalis potentias, quae sunt intellectus et voluntas, duo nobis

Cette exégèse paraît remarquable par son objectivité et sa simplicité. Elle l'est plus encore, à mes yeux, par son caractère a-mystique. Distinguer, dans l'âme raisonnable, deux facultés rationnelles, c'est en effet s'exprimer de façon très banale, mais c'est donner à penser que l'on ignore la structure de l'âme qu'exige l'interprétation théologique de l'expérience spirituelle complète, et sur laquelle Gerson a construit tout son traité *De mystica theologia*. Dans l'âme gersonienne habilitée à la mystique, les degrés sont savamment définis et rigoureusement hiérarchisés. A chaque puissance appréhensive correspond une puissance affective : intelligence et volonté ne s'y trouvent pas sur le même plan. L'homologue cognitif de la volonté, c'est la raison ; l'homologue affectif de l'intelligence, c'est la syndérèse. L'opération de l'intelligence n'est pas l'acquisition de la science, mais de la sagesse ; l'opération de la syndérèse n'est pas l'amour du prochain, mais l'amour suprême de Dieu, l'amour extatique[1]. Dès cette division fondamentale, l'orateur fournit donc la preuve qu'il se meut hors des précisions techniques qui sont le plus caractéristiques de sa doctrine. Lorsqu'il passe du sens littéral à ses applications morales, l'écart est encore plus considérable entre les requêtes les plus essentielles de sa mystique et la position qu'il occupe en ce sermon.

L'explication littérale achevée, l'orateur entend donner deux avis propres à former ses auditeurs. L'un, concernant la science, les exhortera à éviter l'erreur dans l'intellect ; l'autre, relatif à la charité, combattra la tiédeur dans la volonté. Une raison doctrinale décisive lui permet de considérer cette admonition comme exhaustive des besoins humains : c'est par ce couple de qualités, intellectuelle et affective, par la vérité et la charité, que nous sommes soulevés, comme par une paire d'ailes, à la vision et au désir des choses célestes, maintenant dans l'espérance, à la fin en réalité[2].

Rien de plus classique, sans doute, mais rien de moins strictement gersonien qu'une telle doctrine illustrée par une telle métaphore. Le propre d'une paire d'ailes est de battre au même rythme et d'avoir

ostendit Evangelista Joannes, quae Christi animam superabundante (*sic* ; E. RICHER : — *ter*) illustrarunt, scientiam scilicet et amorem. Vis audire scientiam ? *Ante diem Festum Paschae*, inquit, *sciens Jesus, quia venit hora ejus ut transeat de hoc mundo ad Patrem*. Magna profecto scientiae perspicacitas quad ad futura usque penetravit. De hinc audi dilectionem : *cum dilexisset*, inquit, *suos*, etc. O quantus amoris ardor, quanta charitatis incendia, quam firmus tenor dilectionis, quam dilectionem a primordio inchoatam finis nullus extinxit aut rupit ».

(1) Cf. J. GERSON, *De mystica theologia*, cons. 9-16 ; t. III, col. 369C-374B.

(2) J. GERSON, Sermon *Ante diem* ; t. III, col. 1143A : « Quocirca praeter literalem intellectum, duas pro nostra instructione admonitiones promiscue interseram. Unam pro scientia, ne erremus in intellectu. Alteram pro charitate, ne tepescamus in affectu. Hoc habituum veritatis et charitatis binario, velut ala duplici, sublevamur ad videndum, concupiscendumque coelestia nunc in spe, postmodum in re ».

égale influence dans l'ascension de l'oiseau. Or, pour le théoricien de la mystique qu'est Gerson en 1402-1403, l'ascension de l'homme à Dieu, si elle s'opère par connaissance et amour, n'est pas l'effet d'un mouvement synchronique et équipollent entre les facultés cognitives et affectives. La thèse qu'il s'agit pour lui de démontrer prend même la question plus près de la racine. Avant d'établir que la syndérèse l'emporte sur l'intelligence pure et que c'est l'amour pur, l'amour extatique, l'amour super-intellectuel, qui unit l'homme à Dieu, il se propose comme thème de recherche l'affirmation paradoxale que la connaissance de Dieu est mieux acquise par pénitence affective que par investigation intellectuelle[1].

Pour un théologien qui se propose de démontrer non seulement que l'amour de Dieu l'emporte sur sa connaissance — ce que nul ne lui contesterait, *in via* — mais que la meilleure connaissance de Dieu que l'on puisse avoir ici-bas est d'ordre affectif, il est clair que comparer l'action de l'intelligence et de la volonté au battement d'une paire d'ailes serait choisir une métaphore capable d'illustrer une doctrine de juste milieu ou de compromis, non la sienne. Il y aurait là autre chose et beaucoup plus qu'une maladresse technique : une contradiction interne.

Or, le cycle même du Jeudi-Saint nous offre, à cet égard, un témoignage dont la valeur ne peut être exagérée. Son sixième terme, le sermon *Ad Deum vadit*, veut traiter de l'Eucharistie, mais en fonction du thème où Gerson lit que le chrétien, tout comme le Christ, doit passer de ce monde à son Père. Ce sermon aura donc deux parties, dont la première seule nous intéresse ici, car Gerson y définit les degrés par lesquels l'âme chrétienne s'avance vers Dieu. Ici aussi, il n'en distingue que deux, la connaissance et l'amour ; mais sa position doctrinale est devenue si précise et si ferme qu'il ne peut annoncer son plan sans se hâter d'observer que l'amour l'emporte : *et magis per amorem*[2]. Dans une telle doctrine, on ne peut plus se représenter l'âme comme soulevée par la paire d'ailes de l'intellect et de la volonté. C'est pourquoi Gerson renonce à sa métaphore, mais on voit bien qu'il n'en a pas encore perdu le souvenir. Même dans ce contexte, il pense à des ailes, mais ce n'est plus que de façon vague et générale, afin seulement de substituer à cette image désormais inadéquate une comparaison nouvelle, moins poétique peut-être, mais

(1) J. Gerson, *Considerationes de mystica theologia*, prolog., t. III, col. 361 : « Astrinxit me promissio novissima illud aggredi quod vestram exspectationem repetere nunc sentio : ostendere scilicet an cognitio Dei melius per pœnitentem affectum, quam per intellectum investigantem habeatur » ; et les dernières considérations, 35 à 44, col. 390C-398D.

(2) J. Gerson, Sermon *Ad Deum vadit* ; t. III, col. 1135B : « Et nos si vere christiani dicimur et sumus, transeamus oportet ex hoc mundo ad Patrem cum Christo ut det nobis omnia in manus. Pro cujus ostensione duas adaptabimus collationi particulas, ut quasi totidem pedibus oratio nostra transcurrat. Prima pars edocebit quibus gradibus anima christiana vadit ad Deum, quia per cognitionem et amorem, et magis per amorem. Secunda ad pergendum suadebit animabitque ».

plus cohérente avec sa doctrine définitive. Tout corps est porté soit par des ailes soit par des pieds. C'est par deux pieds, la foi et l'amour, que l'âme est portée vers Dieu. La connaissance de foi, c'est le pied gauche. Le pied droit, le meilleur, c'est l'amour. Ainsi, peu à peu, pas à pas, l'âme avance, de connaissance en amour, d'amour en connaissance. Ce progrès, sur terre, a un loi : toujours, le pied droit peut aller au delà du point atteint par le gauche. Ici-bas, le pied de l'amour entre souvent là où le pied de la connaissance ne peut pénétrer. Cette progression d'amour, c'est ce que l'on appelle théologie mystique, c'est-à-dire cachée[1].

Lors donc que Gerson conçoit en théologien mystique l'itinéraire de l'âme vers Dieu, il ne peut conserver la métaphore qui lui semblait si expressive lorsqu'il prêchait son premier sermon *in Caena Domini*. Comment ne pas conclure que, lorsque cette métaphore lui semble non seulement expressive, mais suffisante et adéquate, c'est pour la raison qu'il ne se représente pas en théologien mystique le mouvement de l'âme vers Dieu ?

Il n'est pas un détail du sermon *Ante diem* qui ne confirme cette conclusion. Jamais, en aucun passage, le moindre trait de mystique proprement dite n'y apparaît. Gerson, pourtant, y traite de l'amour de Dieu, mais il n'en parle qu'en exégète ou en moraliste. Trois points se font particulièrement remarquer à cet égard. Le premier est la notion de *transitus*. Dans un développement consacré au passage de la créature au créateur, rien ne saurait être plus naturel que l'apparition de ce terme. Toutefois, si Gerson l'emploie, ce n'est pas sous la pression de requêtes lexicographiques : c'est pour un motif doctrinal. La notion de *transitus* est pour lui si riche qu'en déployer le contenu revient à décrire tout le mouvement de la vie chrétienne depuis le baptême jusqu'à la mort. On songe aussitôt à saint Bonaventure. Le rapprochement est heureux, car il permet une différenciation doctrinale aussi sûre qu'immédiate.

(1) J. Gerson, Sermon *Ad Deum vadit* ; t. III, col. 1135B-C : « Exaltatur a terra, ut omnia trahat ad seipsum : si quaeruntur pedes, alae, si vehicula, amor sibi praecipue viam facit. Nam quod est pes vel ala in corpore, id agit amor in mente. <...> Praecedit nihilominus in creatura rationali, praesupponitur pes alius, pes sinister cognitionis : nam ad incognita quis dextrum amoris pedem extenderit ? » et col. 1139 A-B : « Pes amoris in via hac Dei saepe intrat, ubi cognitionis pes foris stat, quamvis ambulando in via Dei, modo praetacto, dum pede Fidei praeposito subsequitur pes dilectionis, trahi possit consequenter pes cognitionis ad ulteriora propinquiori luce cognoscenda, eundo sic pede post pedem. Attamen pes amoris dexter sublimius semper extendi potest pro hac via, quam sinister. Haec est Theologia mystica, id est, occulta, haec scientia propria Catholicorum, hoc manna absconditum, hic calculus, in quo est *nomen novum, quod nemo novit nisi qui accipit*. Apoc. II, 17. haec ambulatio ad Deum, exemplo Moysi in monte et divina caligine, quae ambulatio magis potest suaderi, quam doceri ». Sur les sources de cette métaphore et les textes de Bertrand d'Alen, *De novo saeculo*, cf. A. Combes, *Études gersoniennes*, I ; dans AHDLMA, t. XII (1939), p. 351, note 1.

Dans la doctrine de saint Bonaventure, ce thème scripturaire a valeur technique. Il désigne l'« ultime passage » de l'âme à Dieu, et ce passage, survenant de façon entièrement gratuite, au terme des opérations de la grâce la plus intime, est d'ordre spécifiquement mystique[1]. Dans le sermon *Ante diem*, rien de tel. Bien que l'acception de ce terme y soit plus complexe que chez saint Bonaventure, aucune des trois significations qui lui sont reconnues n'est d'ordre mystique. En cette phase de la pensée gersonienne, le *transitus* est soit le passage par la mer rouge du baptême ou de la contrition, soit le progrès à travers le désert par l'âpreté de la tribulation et de la pénitence, soit la traversée du Jourdain de la mort et l'accès à la terre promise[2].

Couvrant la trajectoire complète de la vie chrétienne, ce *transitus* gersonien cesse de caractériser l'*excessus* mystique. Il en va de même pour l'amour de charité sur lequel insiste un peu plus loin le prédicateur. Décrite à l'aide du chapitre XIII de la *Première aux Corinthiens*, cette *caritas* est identiquement l'amour chrétien, et non point l'amour mystique proprement dit[3].

Enfin, et ce troisième trait est plus significatif qu'immédiatement évident, le sermon *Ante diem* connaît une certaine doctrine de la sagesse identifiée à la philosophie, mais qui peut être définie par la dérivation étymologique classique de *sapientia* à partir de *sapor*. Mysticisme cistercien et bonaventurien[4] ? Aucunement. Philosophisme, bien plutôt, car la saveur dont parle ici Gerson est identiquement le jugement exact que la mort fait porter sur toutes choses. La philosophie qu'inspire un tel point de vue se confond, selon la définition de saint Basile qui reparaîtra chez Montaigne, avec la méditation de la mort[5]. Rien, là, absolument rien de mystique.

(1) Cf. E. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, 2e éd., p. 369 et note 2 : « les symboles principaux en sont la pâque (*Exode*, 12, 11) et le passage de la mer Rouge ».

(2) J. Gerson, Sermon *Ante diem ;* t. III, col. 1148D : « Est primus transitus per mare rubrum Baptismatis, vel Contritionis in egressu ex Ægypto. Est alter transitus per asperitatem tribulationis, et paenitentiae, in progressu per desertum. Est tertius transitus per Jordanem mortis, in ingressu terrae promissionis ». L'*exuberantissima materia* qui s'offrirait au prédicateur s'il voulait commenter tous les *transitus* dérivés laisse ouverte l'éventualité d'une échappée vers la mystique ; mais ce n'est qu'une éventualité. De fait, le sermon *Ante diem* ne connaît ni *transitus* mystique ni mystique *pascha*.

(3) Cf. J. Gerson, Sermon *Ante diem ;* t. III, col. 1149B-1151A ; col. 1150B : « Ad has quinque dilectionis proprietates non operosum est reducere illas sedecim ab Apostolo positas. I. ad Corinth. XIII. 4 ».

(4) Cf. E. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, 2e éd., p. 373 et notes 1, 3 ; *La théologie mystique de saint Bernard*, p. 33 et note 5.

(5) J. Gerson, Sermon *Ante diem ;* t. III, col. 1147C-D : « Scito igitur quia venit hora tua, hora mortis ; cujus meditationem descripsit magnus Pater Basilius esse Philosophiae aut sapientiae descriptionem. Sapientia enim a sapore dicitur : facit autem mors sapere de rebus singulis prout sunt ; ut quod temporalia vanitati, defec-

Rien, d'ailleurs, de plus étranger à la position de Gerson lorsqu'il spécule — comment ne pas dire : lorsqu'il spéculera ? — sur la mystique. Pour l'auteur des *Considerationes de theologia mystica*, la sagesse se définit aussi comme une connaissance savoureuse, mais son objet est Dieu ; et cette sagesse — parce qu'elle s'identifie avec cette expérience de Dieu dont jouit l'âme lorsque le sommet de sa puissance rationnelle affective est uni par l'amour à cet objet suprême — n'est pas autre chose que la théologie mystique[2]. Déjà, pour l'auteur des *Notulae*, la notion de saveur, donc de sagesse, était réservée à l'ordre affectif lorsqu'il parvient à la connaissance de Dieu qui lui est propre[3]. Déjà, dans sa première lettre à Barthélemy Clantier, Gerson avait expressément réservé à une notion mixte de contemplation le nom de sagesse véritable en attribuant l'aspect savoureux de cette sagesse, seule digne de ce nom, uniquement à l'intervention de l'affectivité tournée vers Dieu[4].

Lorsqu'il prêche son sermon *Ante diem*, Gerson ne cède donc aucunement aux préoccupations mystiques qui, en 1402 au plus tard, deviendront dominantes chez lui et impliqueront définitivement une notion caractéristique de la sagesse[4]. Placer ce sermon en 1402 ou 1403, faire de lui un contemporain du cours *De mystica theologia*, des *Lectiones contra vanam curiositatem in negotio fidei*, des *Notulae super quaedam verba Dionysii de Caelesti Hierarchia*, serait lui donner un contexte aussi peu harmonisé que possible à la pensée a-mystique qui s'y exprime.

tuique sunt obnoxia. Hinc illud Hieronymi : *Facile contemnit omnia, qui se semper cogitat moriturum*. Et rursum illud Sapientis : *Memorare novissima tua, et in aeternum non peccabis*. Eccli., VII, 40. Haec est saluberrima meditatio, quae nosipsos definitive facit cognoscere. Homo quippe animal est rationale mortale.

(1) J. Gerson, *Considerationes de mystica theologia*, 28 ; t. III, col. 384B : « Theologia mystica est experimentalis cognitio habita de Deo per amoris unitivi complexum. Aliter sic : Theologia mystica est Sapientia : id est sapida notitia habita de Deo, dum ei supremus apex affectivae potentiae rationalis per amorem conjungitur et unitur ».

(2) Cf. J. Gerson, *Notulae* ; éd. A. Combes, *Jean Gerson commentateur dionysien*, p. 279-289.

(3) J. Gerson, *Epistola I ad Bartholomaeum* ; éd. A. Combes, *Essai*, t. I, p. 631, l. 9-16 : « Vult ergo aliquis esse et dici vere sapiens ? Habeat utramque contemplationis speciem, illam videlicet affectus quae saporem dat, et illam intellectus quae scientiae luminositatem praestat, ut constituatur sapientia, id est sapida scientia. Quod si altera carendum esset, eligibilius judicarem communicare in prima quam in secunda, sicut optabilius est habere pium affectum humilem et devotum ad Deum, quam intellectum frigidum solo studio illuminatum ».

(4) On m'objectera peut-être que cette notion ne s'est pas tellement imposée à Gerson qu'elle ait exclu de son esprit la sagesse philosophique, puisque, dans la *Lettre inédite* de Gerson, naguère publiée par Mgr E. Vansteenberghe, *Un programme d'action épiscopale au début du XVe siècle* (dans la *Revue des Sciences religieuses*, janvier 1939), p. 39, on lit : « Sapiencia autem, ut Socrati placet, est attenta mortis consideracio », et que l'éditeur daterait volontiers cette lettre de 1408 (p. 38). Mais l'objection est pour moi sans valeur, car l'authenticité gersonienne de cette lettre ne me paraît ni démontrée ni démontrable. Je crois même que si quelque chose peut être démontré, c'est l'inauthenticité.

Au contraire, tout pénétré de tendances et de notions mystiques, le sermon *Ad Deum vadit* se situerait au mieux en cette période. Or, c'est un intervalle minimum de cinq ans — de six, peut-être — qui sépare ces deux discours. Si *Ad Deum vadit* trouve son milieu normal entre 1400 et 1403, c'est entre 1395 et 1398 que, de ce point de vue, *Ante diem* serait reporté.

Le recoupement est remarquable. Que l'on considère les circonstances historiques ou les données internes, le sermon *Ante diem* se refuse à se laisser dater des environs de 1402. Par tous les éléments qui sont actuellement susceptibles d'une localisation temporelle, il se situe de lui-même dans la période 1395-1397. Il paraît même choisir de préférence le Jeudi-Saint 8 avril 1395.

b) Le sermon « Tradidit Jesum Judas »

Le deuxième sermon de notre cycle est perdu. C'est un grand malheur. Nous ne retrouvons Gerson prédicateur du Jeudi-Saint qu'avec le troisième discours de sa série. Théoriquement, ce sermon a pu être prononcé de 1393 à 1404. Les résultats que nous venons d'obtenir pour *Ante diem* nous conduiraient en 1397, 1398 ou 1399. Avec le texte de *Tradidit*, avons-nous de quoi préciser la situation, choisir l'une de ces trois dates, ou, au contraire, de quoi battre en brèche nos conclusion antérieures ?

Du point de vue qui est ici le nôtre, ce sermon est beaucoup moins riche qu'*Ante diem*. Il n'est pourtant pas complètement dépourvu de suggestions chronologiques. D'abord, c'est un fait, le prédicateur parle du schisme. Il ne se précipite certes par sur ce problème brûlant. Ce n'est qu'après un peu plus de sept colonnes qu'il se permet d'y faire allusion, mais il y arrive parce qu'il veut montrer à ses auditeurs qu'il existe une relation profonde entre la durée de ce schisme interminable et les passions humaines qui ne cessent de le nourrir[1]. Il y a donc de grandes chances pour que ce sermon soit ou bien antérieur au 12 septembre 1397 ou bien postérieur à la soustraction d'obédience. Cette observation éliminerait le 4 avril 1398 au profit du 19 avril 1397 ou du 27 mars 1399.

Il est à peine possible de conserver cette deuxième date, pour la raison que, dans un contexte qui appellerait tout naturellement une allusion à la soustraction accomplie, Gerson n'en parle pas du tout. Pour lui, le schisme existe toujours, et depuis longtemps. Bien des efforts

(1) J. Gerson, Sermon *Tradidit*; t. II, col. 591A (= ms. B. N. lat. 14902, fol. 151r°-v°) : « Alioquin melius irent res humanae, praesertim Ecclesiasticae, si non salubribus monitis, consiliisque legum aeternarum, passiones vitiosae, ebriosae, stultae, furiosae, vel dominationis, vel avaritiae, vel ambitionis, obstitissent : neque tam diuturna contagione schisma praesens labefactasset Ecclesiam, si non pro extirpando solum schismate, non pro obsequendo passioni multiplici vitiose fuisset insudatum ».

ont été faits pour l'extirper, mais ces efforts n'étaient pas désintéressés. Ils tendaient à servir de multiples passions. Au point où les choses en sont arrivées, Gerson déclare ignorer quelle pourra bien être l'issue : Dieu seul le sait. L'orateur a pourtant quelque chose à dire. Il s'en explique avec assurance : la paix, cette paix que l'orgueil cupide des clercs, surtout des hauts dignitaires ecclésiastiques, a chassée de l'Eglise, ce n'est point par la même voie d'avarice et d'orgueil qu'elle reviendra chez nous. Qu'on cesse donc de solliciter les esprits des adversaires soit par des présents soit par des menaces, et qu'on adopte la voie de la générosité, de l'humilité bienveillante. On s'en est tellement éloigné, chacun cherchant son intérêt propre, non celui de Jésus-Christ, qu'on ne peut y penser sans stupeur[1].

Ne paraissant soutenir qu'une vérité intemporelle, une telle déclaration semble bien malaisée à dater. Il est pourtant fort probable qu'elle se situe d'elle-même avant 1398. En mars 1404, en effet, ce sermon surviendrait à une époque où, la restitution étant accomplie, Gerson ayant été l'interprète de l'Université de Paris auprès de Benoît XIII, la situation se présentait comme aussi claire et favorable que possible. Du 27 mars 1399 au 12 avril 1403, il serait hautement improbable que l'orateur ne fît aucune espèce d'allusion soit à la soustraction d'obédience, soit à l'espoir d'un rétablissement prochain de l'ordre. Au moment où il parle, trois traits principaux caractérisent à ses yeux la situation : elle est sans issue prévisible ; elle résulte de la cupidité des hauts prélats et des vues intéressées avec lesquelles les ouvriers de l'unité se sont mis à l'œuvre ; elle est entretenue par la méthode même que l'on a adoptée et où alternent cadeaux et menaces. Sans vouloir presser un texte volontairement beaucoup trop vague pour constituer un cadre chronologique, on ne peut manquer de reconnaître en ces lignes un dessin d'ensemble qui correspond fort bien aux années 1396 ou 1397. Aucune mesure désespérée n'a encore été prise, mais toutes les espérances sont déçues par la nature même des passions qui s'affrontent. Dans l'Université de Paris, dans le haut clergé de France, que d'appétits insatiables ! que d'ambitions déchaînées ! Entre le pape d'Avignon et la cour royale, tantôt l'on essaie de la manière douce, en multipliant présents et faveurs, tantôt l'on passe aux invectives[2]. Les choses en sont

(1) J. Gerson, Sermon *Tradidit;* t. II, col. 591A-B (= ms. B. N. lat. 14902, fol. 151v°) : « Exitus vero qualis habebitur, nescio. Deus scit. Hoc unum fidenter assero, quod pax, quam avara superbia clericorum, praesertim in sublimitate positorum, exulare fecit ab Ecclesiae domo, non regredietur per eamdem viam avaritiae et superbiae, in regionem nostram. Non muneribus non terroribus sollicitando animos contrariantium, sed per viam liberalis (éd. -lem) ac benignae humilitatis. A qua tamen quam longe abierimus, cogitare stupor est quaerentibus omnibus, *quae sua sunt, non quae Jesu Christi*, Philip. II. 21. Non sine reatu proditionis cum Juda Simonis Iscariotae ».

(2) Cf. N. Valois, *La France et le Grand Schisme*, t. III, p. 98, 102-103, 117-118, 133-134, 141, 143, 145, 146, 147.

arrivées à ce point de tension que, dès le 30 mars 1396, les milieux universitaires parisiens se détachent de Benoît XIII pour se tourner vers le pape futur. Dès le mois d'août 1397, la soustraction paraît imminente. De ce point de vue, on ne peut guère hésiter qu'entre 1396 et 1397. Or, le sermon *Ante diem* nous a semblé ne pouvoir être antérieur à 1395 ; d'autre part, le deuxième terme de la série a disparu. Par conséquent, c'est du 19 avril 1397 que daterait le sermon *Tradidit*.

Prenons garde : ne serait-ce pas un peu trop tôt ? On ne peut éviter de se le demander en raison du sujet choisi par le prédicateur et de la façon dont il le traite. Résolu à faire œuvre de moraliste, Gerson vise la totalité des ecclésiastiques, et il les traite sans ménagements[1]. Analysant avec profondeur la déchéance du clerc, cet *ecclésiastique* au sens fort du terme, auquel Dieu ne suffit pas et qui cherche à se satisfaire dans l'insatiabilité coessentielle du désir humain, il pousse vigoureusement la comparaison de ces malheureux avec le traître Judas et n'hésite pas à étudier tous les aspects de leur trahison, pire que celle de l'apôtre déchu[2]. Une telle attitude ne suppose-t-elle pas une longue expérience, une maturité vénérable, une autorité capable d'en imposer à tous ? En 1397, Gerson n'aurait que trente-quatre ans ; il ne serait chancelier que depuis deux ans ; il sortirait à peine de l'école. Serait-il qualifié pour une offensive de telle envergure ?

On en doutera d'autant plus volontiers que lui-même nous y invite en nous faisant savoir que, lorsqu'il prêche ce sermon *Tradidit*, il a derrière lui de nombreux sermons dogmatique et moraux. Souvent, il a traité de Jésus et de sa loi ; souvent, il a essayé de guérir par ses discours les langueurs d'autrui, de chasser les esprits impurs qui causaient en eux erreurs et vices, d'engendrer spirituellement en leur cœur Jésus

(1) Après avoir brièvement rappelé le forfait de Judas, Gerson pose sa thèse, Sermon *Tradidit;* t. II, col. 586A-B (= ms. B. N. lat. 14902, fol. 148r°) : « Quis non sceleratissimum, perditissimumque Judam juste (éd. *om.*) pronuntiet ? Veruntamen inspiciamus nosmetipsos, Charissimi, qui vel Clerici, vel Ecclesiastici dicimur, qui Praedicatores, qui Praesbyteri, non nos fallamur (éd. -mus) adulatione propria, non tergum (éd. -ga) vertamus lucidae veritati ; fortasse videbimus, quod haec de nobis fieri potest narratio. Qualis narratio ? Utique quod inter nos sit (ms. fit) qui tradiderit Jesum exemplo Judae Iscariothis (éd. -tae) ». La responsabilité des chrétiens est même plus grande, après tant de miracles.

(2) Quatre considérations analysent la trahison des clercs : 1 (col. 587A-589B) : « Ad exemplum Judae proditor est Ecclesiasticus, qui spreta parte sua ditissima, egenam avaritiam consectatur » ; 2 (col. 589B-591B) : « Ad imitationem Judae proditor est Ecclesiasticus, qui corporaliter etiam adscriptus ad consortium Ecclesiamque Sanctorum, deserit illos corde nequam, transiens ad Synagogam peccantium » ; 3 (col. 591B-592C) : « Proditor est cum Juda Ecclesiasticus praedicans et confitens Jesum verbis ; operibus autem negans » ; 4 (col. 592C-594A) : « Proditor est Ecclesiasticus suscipiens sacrum Presbyteratus honorem, et officium, si perdite vivendo exhibet se diabolo execrabile mancipium, quem oportuerat sanctis operibus esse Dei Sacerdotem, et Ministrum ».

lui-même par la semence de son verbe[1]. Or, nous l'avons vu en étudiant le prologue de la série *Paenitemini*. Gerson s'accuse, au premier dimanche de l'Avent 1402, d'avoir hésité jusque-là devant son office de prédicateur moral[2]. S'il se résout, en 1402, à traiter des vices et des vertus, comment aurait-il pu s'inquiéter, en 1397, du contraste qui aurait existé alors entre ses sermons moraux et sa vie intérieure ?

L'objection est spécieuse. La difficulté qu'elle soulève ne doit pas être négligée, mais peut-être est-elle seulement de nature à nous prévenir une fois de plus que Gerson ne se préoccupe pas de parler avec la rigueur d'un statisticien. A prendre ici strictement ses déclarations, il faudrait considérer le sermon *Tradidit* comme postérieur à la série *Paenitemini*. C'est donc le 12 avril 1403, au plus tôt, et de préférence en 1404, qu'il faudrait le placer. Ce faisant, on irait à la fois contre ce que nous avons conclu au sujet du sermon *Ante diem* et contre ce que nous venons d'observer sur l'allusion au schisme contenue en ce même *Tradidit*. D'autre part, le thème *Paenitemini* n'est pas moins absent de ce sermon que d'*Ante diem*, mais, ici, pareille absence est encore plus significative. Toute la dernière considération, en effet, a trait à la fausse pénitence de Judas : *vox ista non poenitentis est, sed proditoris*[3]. Quelle magnifique occasion pour rappeler qu'il y a nécessairement liaison entre les deux parties du thème : pas de vraie pénitence si l'on ne croit en l'évangile ! Gerson laisse passer cette occasion. Nous devons nous trouver, avec ce sermon, avant l'époque où le thème *Paenitemini* s'est emparé de son esprit. D'ailleurs, ce même sermon *Tradidit* ne semble pas pouvoir être postérieur au *De distinctione verarum visionum a falsis*, qui est de 1401. Gerson se demande ici à quels signes l'Église pourra reconnaître la sainteté, si les réprouvés eux-mêmes peuvent faire des miracles, et il va chercher sa réponse chez saint Grégoire le Grand, au lieu de citer son propre ouvrage où la question est techniquement traitée[4]. Un tel geste, chez un tel auteur, semble bien porter sa date avec lui. Si Gerson, tel que nous le connaissons, prêchait ce sermon après son *De distinctione*, on ne peut croire qu'il eût omis de citer son œuvre.

(1) J. Gerson, Sermon *Tradidit*, cons. 3 : t. II, col. 591B-C (ms. fol. 151v°) : « Ignosce mihi, Domine Jesu, quoniam hic contra meipsum prophetaturus sum, contra animam meam, nisi miserearis, locuturus. Heu quotiens ego cum meis similibus te Jesum, Legemque tuam ore tractavimus ? Quotiens aliorum languores praedicando sanare, quotiens spiritus immundos errorum, et vitiorum ab aliis depellere, quotiens teipsum in eorum cordibus per semen verbi tui spiritualiter gignere tentavimus ? »

(2) Voir plus haut, p. 344.

(3) J. Gerson, Sermon *Tradidit* ; t. II, col. 596A-D ; ms. B. N. lat. 14902, fol. 154v°.

(4) J. Gerson, Sermon *Tradidit* ; cons. 4, t. II, col. 594A (ms. fol. 153v°) : « Dic si miracula fiebant a Juda, utique reprobo ; quale erit pro canonizatione Sanctorum apud Ecclesiam argumentum ? Respondi, vitam inspici debere, quae si in humilitate certa, et non ficta, conjuncta sit miraculis, resultant (ut determinat Gregorius in *Dialogo* (éd. -gis)) duo signa sufficienter (éd. -tis) sanctitatis ostensiva ».

On découvre enfin, dans la trame du sermon *Tradidit*, deux fils qui rattachent immédiatement ce discours à deux ou trois œuvres gersoniennes dont la situation chronologique est bien connue. Gerson s'étonne quelque part du scandale que donnent les prédicateurs qui négligent de conformer leur vie à leurs discours. Pour s'expliquer ce prodige, il propose une théorie complexe dont chaque élément nous intéresse de la façon la plus directe. Il enseigne d'abord qu'il existe une différence radicale entre la connaissance matérielle de l'Écriture et l'exacte intelligence des termes qui y sont employés ; d'où vient que tous ceux qui lisent ou répètent les textes scripturaires n'ont pas formé en eux-mêmes les concepts véritables, propres et intimes des choses dont ils parlent. Cela va si loin, que ces rabâcheurs n'ont pas plus d'intelligence de ce qu'ils répètent que des enfants, ou des pies, ou des aveugles parlant des couleurs. Pourquoi ce décalage intérieur entre le vocabulaire et l'intelligence ? Parce qu'il s'agit de concepts relatifs aux choses spirituelles, et que ces concepts ne sont engendrés et formés en leur vérité et en leur propriété que par un certain goût intime, lequel, à son tour, ne peut naître que d'une certaine activité intérieure jointe à un désir ardent. C'est cette modalité particulière que vise l'Écriture lorsqu'elle prescrit de goûter d'abord, par exercice spirituel, puis de voir, par la connaissance qui en résulte : *gustate et videte*. Et cette doctrine est garantie pour Gerson par l'autorité de saint Grégoire le Grand : le goût lui-même est une connaissance expérimentale[1].

Ces thèmes se retrouvent d'une part dans le *De mystica theologia*, d'autre part dans les *Notulae*. Ils représentent une constante de la pensée gersonienne. A première vue, il paraît donc extrêmement difficile de savoir, par la seule confrontation de ces trois textes sur cet unique point, de quel côté est le plus ancien. Il suffit toutefois de considérer avec attention la façon dont Gerson les comprend et les utilise pour être irrésistiblement invité à considérer le sermon *Tradidit* comme plus ancien, et même notablement plus ancien que les *Notulae* et le *De mystica theologia*.

Que l'on prenne, en effet, les *Notulae* ou de *De mystica theologia*, la situation de ces thèmes relatifs à l'intelligence adéquate des notions scripturaires ou à l'expérience intérieure d'une donnée spirituelle *sui*

(1) J. Gerson, Sermon *Tradidit*, cons. 3, t. II, col. 591D-592A (ms. fol. 152r°) : « Quamquam terribile sit valde, unde tanta surditas in auribus Praedicantium qui propriam vocem non audiunt, quo pacto non verentur ferre damnationis in seipsos sententiam <...>. Denique non omnes qui Scripturarum verba vel legunt, vel loquuntur, formaverunt in seipsos veros, proprios, et intimos conceptus eorum quae dicuntur, non plus aliquando quam pueri, vel picae, vel caeci de coloribus. Proprii nimirum et veri conceptus spirituales per gustum intimum ; gustus vero intimus per operis exercitium cum desiderio vehementi gignuntur, formanturque. Notavit hoc qui dixit : Ps. CXVIII, 104. *A mandatis tuis intellexi*. Et rursus : *Gustate operando et videte cognoscendo*. Nam *gustus ipse cognitio est, et experimentalis notitia*, secundum Gregorium in Homelia ».

generis est à peu près la même de part et d'autre avec un certain progrès en rigueur technique des *Notulae* au *De mystica theologia* : bien loin de désigner une seule et même réalité, ils portent sur deux domaines spécifiquement distincts, celui de la théologie spéculative, celui de la théologie mystique. Qu'elles assimilent à une pie l'homme qui ne comprend rien[1] ou qu'elles parlent de ceux qui ne s'entendent pas eux-mêmes[2], les *Notulae* visent toujours l'ordre de la connaissance intellectuelle. Lorsque, comparant connaissance purement verbale et connaissance expérimentale, elles opposent l'enfant au vieillard, elles ne prétendent pas traiter des réalités spirituelles les plus hautes[3]. Il en va tout autrement lorsqu'elles allèguent la doctrine scripturaire et grégorienne du *Gustate et videte* : c'est alors de théologie mystique proprement dite qu'elles s'occupent[4]. Ainsi, et de façon plus nette encore, les *Considerationes de theologia mystica*. La trentième de ces considérations énumère une partie des notes différentielles qui distinguent théologie spéculative et théologie mystique. L'une de ces notes se prend dans le mode d'acquisition de ces deux théologies. Pour la théologie spéculative, le raisonnement ; pour la théologie mystique, l'exercice des vertus morales, théologales et béatifiques. A ce propos, Gerson pense aux concepts propres, à l'exercice véhément, aux enfants et aux pies, aux aveugles et aux couleurs, mais il distribue ces touches autrement que dans son sermon *Tradidit*. La nécessité de concepts propres et intimes des données de la tradition concerne la théologie spéculative en tant que telle, et ce sont les spéculatifs qu'une application véhémente n'a pas conduits à cette intelligence profonde du donné révélé qui sont traités d'enfants et de pies[5]. La connaissance mystique ne s'opérant point par de tels concepts est tout à fait indépendante de ce genre d'efforts. Elle ne relève que de l'amour. Elle est donc nécessaire à la perfection de la théologie spéculative, car, sans elle, il est impossible de pénétrer le sens authentique de l'Écriture, mais il ne suit pas de là qu'un certain degré de spéculation ne soit pas possible sans

(1) Cf. J. Gerson, *Notulae* ; éd. A. Combes, *Jean Gerson commentateur dionysien*, p. 301 et note 1.

(2) Cf. J. Gerson, *Notulae*, *éd. cit.*, p. 305 et note 1.

(3) Cf. J. Gerson, *Notulae*, *éd. cit.*, p. 303.

(4) Cf. J. Gerson, *Notulae*, *éd. cit.*, p. 278 et note 1.

(5) Cf. J. Gerson, *Considerationes de mystica theologia*, 30 ; t. III, col. 385 C-D : « Supersunt aliae inter has theologias speculativam et mysticam differentiae, sumptae ex acquisitionis earum varietate. Una quidem est, quia speculativa theologia ratiocinationibus utitur, conformiter ad physicas disciplinas. Ideo scholasticam eam, vel litteratoriam quidam appellant, quamvis non sufficiant istae scholasticae exercitationes, nisi quis studio vehementi nitatur habere conceptus proprios et intimos eorum quae tradita sunt a summis doctoribus. Alioquin tales theologizant solis auribus corporeis, sicut pueri vel picae, neque vere intelligentes de quibus loquuntur, neque de quibus affirmant. <...> Mystica vero theologia sicut non versatur in tali cognitione litteratoria, sic non habet necessariam talem scholam, quae schola intellectus dici potest ; sed acquiritur per scholam affectus »...

elle, car même un aveugle peut discuter avec abondance et profondeur sur les couleurs, à la seule condition d'en avoir souvent entendu parler[1]. Gerson se garde donc soigneusement ici de rapprocher ce qui est différent et de brouiller les perspectives. Quant au goût de Dieu, s'il omet de rappeler le verset classique du Psaume XXXIII, il cite en bonne place et de façon plus rigoureusement exacte l'aphorisme grégorien[2], réserve expressément cette expérience à l'ordre de la théologie mystique et l'identifie avec elle[3].

Dans le sermon *Tradidit*, tous ces éléments paraissent quelque peu confondus. L'inconséquence des prédicateurs est attribuée, non à une incompétence technique ou à une faiblesse morale, mais au fait que, dépourvus de goût spirituel, ils ne comprennent pas ce qu'ils disent. C'est forcer beaucoup la note, car ce n'est pas distinguer vertu morale et grâces mystiques, ainsi que saura le faire l'auteur du *De mystica theologia*. D'autre part, affirmer que l'ordre spirituel a ses concepts propres, qui naissent de ce goût intime que donne l'expérience, c'est tout à la fois rester dans le vague, puisqu'on ne dit ni en quoi consiste cette expérience ni sur quel objet elle porte, et soutenir une thèse qui risque d'éliminer tout l'ordre mystique où il n'y a plus de « concepts » propres, mais seulement expérience ineffable dans la seule connaissance de l'union d'amour. Tout se passe donc comme si, par ce bloc qui trouve ses analogues dans les *Notulae* et le *De mystica theologia*, le sermon *Tradidit* se présentait comme une première ébauche, mal dégrossie, d'une doctrine qui irait se clarifiant et se perfectionnant de *Tradidit* aux *Notulae*, des *Notulae* au *De mystica theologia*[4].

Par conséquent, tout bien considéré, le sermon *Tradidit*, bien qu'il suppose une autorité considérable chez son auteur et qu'il suggère, par l'une de ses affirmations, de le placer après la série *Paenitemini*, tend, par des données littéraires et doctrinales assez précises, à remonter au delà des *Notulae* et du traité *De mystica theologia*. Ce dernier repère le repousserait au plus tard au 23 mars 1402 ; l'autre, si ma chronologie est exacte, au 27 mars 1399. Mais l'attitude que le prédicateur garde envers

(1) Cf. J. Gerson, *o. c.*, col. 386B : « Ex praemissis concludimus cum beato Bernardo *ad fratres Carthusienses de monte Dei* quod theologia speculativa nunquam in aliquo perfecta est, sine mystica, sed bene e contra. <...> Caecus quippe crebro de coloribus sermonem audiens, de illis utique disputare poterit diserte et acute, quamquam nullos in illo cordis archano proprios eorum quae disputat, conceptus inscripserit ».

(2) J. Gerson, *Considerationes de mystica theologia*, 43 ; t. III, col. 397A.

(3) J. Gerson, *Considerationes de mystica theologia*, 2 ; col. 365A.

(4) En posant, t. II, col. 594, le problème du rapport entre l'état de grâce et l'exercice du pouvoir ecclésiastique, le prédicateur du sermon *Tradidit* se meut dans le même cercle d'idées que l'auteur du *De vita spirituali animae*, lect. 2, t. III, col. 28 C seq. ; mais le problème est d'intérêt trop permanent à l'époque et les relations littéraires, d'ailleurs, trop lâches, pour qu'il y ait là le moindre indice chronologique quelque peu consistant.

le schisme conseillerait plutôt le 19 avril 1397[1]. Voyons si le quatrième sermon va nous permettre de choisir, ou mettre en déroute nos fragiles conclusions.

c) Le sermon « Omnia dedit ei Pater »

D'après nos schémas théoriques, ce quatrième sermon du cycle se situe entre 1394 et 1406. D'après les observations que nous venons de faire sur les deux sermons précédents, il daterait du 4 avril 1398. Cette précision est-elle acceptable ou controuvée ?

Un silence remarquable paraît, dès l'abord, la confirmer. En tout ce sermon, pas une seule allusion au schisme. Le prédicateur, pourtant, conclut par une critique sévère des ecclésiastiques de son temps[2]. Dans le sermon *Tradidit*, c'est un même mouvement de pensée qui l'avait conduit aux réflexions désabusées que nous avons relevées. Ici, rien. Une telle abstention ne paraît en place qu'à deux moments : soit avant 1391, soit après le 12 septembre 1397. Quatrième terme d'une série dont le permier ne peut être antérieur à 1391, le sermon *Omnia* se situe nécessairement, de ce point de vue, après le 12 septembre 1397. La première date à essayer est donc le 4 avril 1398.

Elle offre aussitôt un intérêt extrêmement vif, pour la raison que, contenant tout un développement juridique sur la notion de droit de propriété, *dominium*[2], ce sermon offre à la critique une ressemblance très frappante avec le traité *De vita spirituali animae*, dont je crois avoir montré qu'il appartient à l'année scolaire 1398-1399[3]. Assez étendue, cette

(1) La donnée du *Registre capitulaire* relevée plus haut, p. 394, note 3, pose un problème mais ne peut être considérée comme décisive contre cette date. Le 28 mars, Gerson n'était pas à Paris. Y était-il le 19 avril ? Telle est la question. Rien ne permet encore d'y répondre. Où était-il le 28 mars ? Nous l'ignorons. Nous savons par l'article de Mgr E. Vansteenberghe, *Gerson à Bruges*, p. 9-13, que, présent à Bruges du 12 octobre 1396 au 7 janvier 1397 (cf. *o. c.*, p. 12, note 1), Gerson s'en alla ensuite « plaider sa cause auprès de Philippe le Hardi dans l'affaire de la maison décanale ». La délibération du chapitre de Paris nous prouve qu'il n'était pas encore rentré le 28 mars, et même qu'à cette date les chanoines parisiens ne pouvaient prévoir son retour comme imminent, puisque son suppléant songe à lui écrire, mais on ne peut tirer de là rien de sérieux contre un retour qui a pu être inopiné. Si les raisons de placer un sermon du Jeudi Saint au 19 avril 1397 sont fortes, nous y trouverons un motif de penser que le chancelier a repris possession de son poste plus tôt que son suppléant n'avait lieu de l'attendre.

(2) J. Gerson, Sermon *Omnia dedit ei Pater* ; t. III, col. 206D (= ms. B. N. lat. 14902, fol. 146v°) : « Utinam saperent et intelligerent quatuor has veritates pulcherrimas Ecclesiastici nostri temporis, illos loquor improbos, qui sumpto (ed. spreto) et calcato monarchatu gratiae ditissimo, caecos se ad inopem et languidum civilitatis titulum conjecerunt, toti funditus incubuerunt Beneficiis sibi per fas perque nefas coacervandis per discrimen certissimum, et perditionem animarum suarum, et saepe alienarum... ».

(3) J. Gerson, Sermon *Omnia*, consid. 1 et 2 ; t. III, col. 201B-204D.

(4) Cf. A. Combes, *Jean Gerson commentateur dionysien*, p. 418-419.

ressemblance va parfois jusqu'à la coïncidence verbale. Il existe donc certainement entre ces deux œuvres une relation de dépendance qui inclut un ordre chronologique défini. Ou bien le prédicateur a composé son sermon en ayant le *De vita spirituali animae* sous les yeux, ou bien c'est l'auteur du *De vita spirituali animae* qui adopte un fragment du sermon *Omnia dedit ei Pater*. En pareille situation, il n'est pas d'autre hypothèse légitime. Choisir entre ces deux hypothèses sera manifestement accomplir un progrès décisif en notre enquête. Est-il possible de choisir ?

A priori, on parierait pour l'antériorité du traité. Un théologien n'a pas coutume d'élaborer ses thèses et de classer ses notions dans ses sermons pour les transférer ensuite dans des œuvres techniques. Ici, pourtant, une observation immédiate invite à se méfier de telles vraisemblances. Naturelle et nécessaire dans le sermon *Omnia*, la théorie du *dominium* l'est beaucoup moins dans le *De vita spirituali animae*. En effet, construit sur le thème *Omnia dedit ei Pater in manus*, le quatrième sermon du Jeudi-Saint ne peut s'organiser qu'en fonction d'une doctrine de la propriété qui permette au prédicateur de démontrer la thèse qu'il lit et veut faire lire en son thème : tout fidèle, aussi bien que le Christ, est constitué par le Père maître et possesseur de toutes choses[1]. Il s'ensuit que, sans une théorie précise du *dominium*, ce sermon serait dépourvu de toute valeur technique, de toute force probante, et même de toute structure cohérente. Pour le *De vita spirituali animae*, rien de pareil. Ayant pour but d'étudier la vie spirituelle infusée dans l'âme au baptême, il commence par considérer les obstacles qui s'opposent à cette vie et peuvent entraîner la mort en cet ordre, c'est-à-dire le péché mortel et le péché véniel[2]. C'est pourquoi il consacre une deuxième leçon tout entière à définir la loi dont la transgression est mortelle[3]. Cette définition donnée, son tracé normal devrait passer par la solution immédiate du problème

(1) J. Gerson, Sermon *Omnia;* t. III, col. 197C (ms. fol. 139v°) : « Pertractemus quo pacto spiritus (éd. spiritu) quilibet Christianus Christi frater et amicus sit aut esse debeat princeps omnium ».

(2) J. Gerson, *De vita spirituali animae*, lect. 1 ; t. III, col. 9 A : « Decursis aliquibus circa primam vitam quam habemus ante Baptismum gratiae factum a Spiritu sancto, et quidem sub multa brevitate, quia per Doctores plurimos materia haec et similes incidentes latius tractatae sunt ; pergat nostra consideratio ad loquendum de vita vera gratiae quae est Baptismus in Spiritu sancto, et per quam fit ut vivamus in ipso, et simul tractabimus vitam alteram per quam sumus et stabilimur in eo : nam et simul dictum est *in ipso vivimus, movemur et sumus*. Act. XVII. 28. Hoc etiam tractabimus de illis quae vitas istas vel alteram earum funditus extingunt et enecant. De illis insuper quae ipsas tantummodo debilitant et in aegritudines trahunt, et hoc est quaerere sub terminis vulgatioribus, quid est peccatum mortale et quid veniale, et quemadmodum contrahantur ».

(3) J. Gerson, *De vita spirituali animae*, lect. 2 ; t. III, col. 16B-25D ; cf. 16B : « Adsum promissioni meae, nam pollicitus sum, si meministis, me proxima lectione investigaturum pro viribus, qualis est illa Lex cujus transgressio vitam spiritualem quam dat Baptismus Spiritus sancti adimit et mortis aeternae reum facit ».

posé par la première leçon. Le professeur n'en disconvient pas, mais il avoue qu'une autre direction l'a séduit en cours de route, et que la parenté des sujets lui a permis de s'abandonner à cette séduction. D'où toute une troisième leçon sur les notions de droit, de justice, d'autorité et de propriété[1]. Tel est le contexte imprévu et quelque peu aberrant où surviennent analogies ou identités avec le sermon *Omnia*. Dans de telles conditions, tout se passe comme si, particulièrement satisfait des élucidations juridiques fournies naguère en ce sermon, le professeur Gerson n'avait pas hésité à infléchir quelque peu la ligne primitive de son *De vita spirituali animae* afin d'utiliser ces notions et de leur conférer une vigueur et une portée nouvelles par leur insertion même en un traité touchant aux racines de la vie de l'âme et destiné à la plus large diffusion. S'il en était bien ainsi, comme nos observations précédentes ne permettent guère de placer le sermon *Omnia* avant 1398, c'est le 4 avril 1398 qu'il aurait été prononcé. Les textes ainsi reliés vérifient-ils ou infirment-ils cette conjecture ?

Pour nous en assurer sans forcer la décision, il convient de suivre le mouvement de la pensée gersonienne dans l'un et dans l'autre, et de comparer la nature et la qualité des notions qui, de part et d'autre, sont mises en œuvre. Dans son sermon *Omnia*, seuls nous intéressent ici la première et la deuxième considérations principales. La première pose la thèse que tout est possession commune pour ceux qui sont en état de grâce ; la seconde établit le primat de la souveraineté conférée par la grâce sur la souveraineté civile ou politique[2]. La thèse initiale rapidement prouvée par l'Écriture, et confirmée par l'autorité de saint Augustin, Gerson s'applique à réfuter l'objection inévitable de l'homme qui ne comprend pas les choses de Dieu. Si tout est commun aux justes, tout appartient à chacun : il n'y a plus de vol. Grossière erreur, dit Gerson, qui provient du fait que l'on pense de façon simpliste. On ne se représente qu'un seul droit de propriété, en matière civile ou politique. On oublie qu'il y en a deux autres : le *dominium* naturel ou originel, le *dominium* gratuit ou évangélique[3]. Tout le reste de cette considération est consacré à la défi-

(1) J. Gerson, *De vita spirituali animae*, lect. 3 ; t. III, col. 25D-26A : « Pergere festinabamus ad respondendum quaesito principali, per unicam conclusionem post has terminorum elucidationes : sed reclamavit vestigiaque retorsit affinis valde materia ei quam tractavimus ; eam igitur insequentes, figamus sic pedem post pedem. Haec materia est : quid sit Jus, et quotuplex est, et quid divinum vel Evangelicum, quid naturale, quid humanum, sive politicum ».

(2) J. Gerson, Sermon *Omnia*, cons. 1 ; t. III, col. 200C (ms. fol. 142r°) : « Ablutis per gratiam omnia sunt communia » ; cons. 2, col. 202C (ms. fol. 143v°) : « Pulchrior est dominatio, foecundior atque divinior quae ex titulo gratiae quam ea quae ex titulo civilis aut Politicae Justitiae oritur et accrescit ».

(3) J. Gerson, Sermon *Omnia*, cons. 1 ; t. III, col. 200C-201A (ms. fol. 142r°) : « Perspicua est probatio ex praemissis ; eorum nempe quilibet heres est Dei (éd. *ors*.) et coheres Christi. Miratur hoc aliquis ; miretur potius quando legit quod *multitudinis*

nition précise de ces deux droits de propriété et à la preuve de la thèse que ces distinctions fondamentales rendent possible[1].

Laissant dès lors de côté la notion de *dominium* naturel, la deuxième considération établit un parallèle entre l'ordre politique et l'ordre de la grâce, afin de montrer combien le *dominium* évangélique l'emporte sur le *dominium* civil. Procédant avec méthode, elle énumère d'abord et oppose immédiatement terme à terme les caractères essentiels de chacun d'eux. Tandis que le *dominium* civil lui apparaît comme un droit fondé sur des traditions d'origine humaine et survenant en raison du péché, d'ailleurs incommunicable *ex æquo* à plusieurs maîtres, et auquel il est loisible de renoncer sans violer la justice, le *dominium* évangélique est fondé sur la loi de Dieu qui le constitue immédiatement, il peut appartenir *ex æquo* à un nombre illimité de possesseurs, et il n'est pas permis d'y renoncer sans violer la justice[2]. Toute la seconde considération développe *more scholastico* ce schéma initial et justifie ainsi la supériorité de la souveraineté évangélique en montrant finalement que, toute cupidité ou jalousie surmonée, elle assure à chacun la possession des biens de tous dans le corps mystique[3].

La troisième leçon du *De vita spirituali animae* ne poursuit la démonstration d'aucune thèse : elle se livre à l'inventaire objectif de notions fondamentales. Qu'est-ce que le droit et quelles sont ses espèces : droit divin ou évangélique, droit naturel, droit humain ou politique ? Ces bases posées, elle se demandera quelles sont les attributions respectives des prélats et des princes[4]. Le droit une fois défini, elle énumère les multiples juridictions ou souverainetés que cette définition inclut, au moins théoriquement, et elle entend dépasser les obscurités qui enve-

credentium erat cor unum et anima una, Actuum 4° (éd. VI). Si cor unum et anima, immo unum corpus et unus spiritus (prout loquitur Apostolus ad Ephes. IV), quid consequentius (éd. convenientius) quam ut eorum sit una prorsus hereditas, una dominatio, unus communis (éd. castus) principatus ? Hoc mihi sensisse videtur Propheta, dum gratus clamat ad Deum : *Particeps ego sum omnium timentium te et custodientium*, etc. Psal. XVIII. 63 et titulum subdit. *Misericordia tua Domine plena est terra*. Ibid. v. 64. Hanc veritatem agnovit egregius Doctor Augustinus dum posuit, *Jure poli omnia esse communia*. Irridebit scio sententiam istam aliquis homo qui non capit ea quae Dei sunt <...>. Falluntur oppositum sentientes, quia solum attendunt acceptionem dominii politici (éd. policiti) et civilis grossam atque palpabilem, nihil de dominio naturali et originali, nihil de gratuito et Evangelico concipiunt ».

(1) J. Gerson, Sermon *Omnia*, consid. 1 ; t. III, col. 201B-202C.

(2) J. Gerson, Sermon *Omnia*, consid. 2 ; t. III, col. 202C-D. Le texte sera cité plus loin, p. 433, notes 3 et 5.

(3) J. Gerson, Sermon *Omnia*, consid. 2 ; t. III, col. 203A-204D.

(4) J. Gerson, *De vita spirituali animae*, lect. 3 ; t. III, col. 26A : « Quid sit Jus, et quotuplex est, et quid divinum vel Evangelicum, quid naturale, quid humanum, sive politicum. Quaerentes itaque quid Praelati possunt et Principes, consequens est ista non nescire ».

loppent ces idées pour atteindre, de façon originale, le réel[1]. Elle distingue donc trois sociétés et trois juridictions : l'une divine, une autre naturelle, une troisième humaine ; par conséquent, trois espèces de *dominium* : divin, naturel, humain. La société ecclésiastique est une communauté que régissent principalement des lois purement divines ; la société naturelle est une communauté régie principalement par des lois purement naturelles ; la société humaine est une communautés régie principalement par des lois purement civiles ou humaines. Chacune a la juridiction ou la puissance coërcitive qui lui est propre ; chacune le *dominium* qui répond à sa nature[2]. D'où la triple définition rigoureusement équilibrée : le *dominium* évangélique est le pouvoir prochain de prendre les choses autres, ou en tant qu'autres, à sa disposition ou à son usage selon les règles du droit divin proprement dit ; le *dominium* naturel, selon les règles du droit naturel ; le *dominium* humain, selon les règles politiques et civiles du droit humain[3].

Impossible de désirer plus de cohérence, de plénitude, de clarté. Or, il en va bien autrement dans le sermon *Omnia*. Bien que Gerson y fasse également usage d'une triple notion du *dominium*, et que cette notion

(1) J. Gerson, *De vita spirituali animae*, lect. 3 ; t. III, col. 26A-27A, puis col. 27A-B : « Nunc superest ostendere qualiter ex Jure sic descripto multiplices saltem secundum rationem oriuntur Politiae et multiplices Jurisdictiones et diversae Dominationes. Regna vel Imperia, quorum nomina etsi frequens usus habeat, etsi praeterea satis concipiantur a multis qualis in hoc vel in illo sit Politia, Jurisdictio vel Dominatio ; regulari tamen descriptione non ita cognoscuntur, sed solum quaeruntur exemplis fieri perspicua : docet hoc initium Decretorum. Quamobrem studui in re quam tractamus ipsam de nodis verborum resolvere atque de tenebris nubilosarum variatatum latentem elucidare veritatem... ».

(2) J. Gerson, *De vita spirituali animae*, lect. 3 ; t. III, col. 27D-28B : « Politia Ecclesiastica est communitas secundum Leges pure divinas obligantes vel consulentes aut moventes principaliter regulata <...>. Politia naturalis est communitas secundum Leges pure naturales principaliter regulata. Politia humana est communitas secundum Leges pure civiles vel humanas principaliter regulata. <...> Conformiter ad haec habet viam unusquisque expeditam a vepribus ambiguitatum, pergere ulterius ad describendum Jurisdictiones utrasque. Nam cum Jurisdictio nihil aliud sua interpretatione significet quam Juris ditionem, hoc est potestatem Juris, unusquisque tantundem habebit et taliter de Jurisdictione ad aliquid, quantum habet et qualiter de Jure ad illud, si non contraxerimus more loquendi Politicorum Jurisdictionem ad potestatem non qualemlibet, sed coercitivam, quae scilicet in alterum vel tanquam in alterum potest exerceri, etiam invitum. <...> Erit igitur Jurisdictio Ecclesiastica potestas coërcitiva secundum Jus divinum politicum. Jurisdictio naturalis secundum naturale. Et Jurisdictio humana illa erit quae humano jure collata est. Postremo par erit dominiorum distinctio, Evangelici, naturalis, humani vel civilis ».

(3) J. Gerson, *o. c.*, col. 28B-C : « Dominium Evangelicum, est potestas propinqua assumendi res alias vel ut alias in sui facultatem vel usum, secundum regulas Juris divini proprie dicti. Dominium naturale, est potestas propinqua assumendi res alias vel ut alias in sui facultatem vel usum, secundum regulas Juris naturalis. Dominium humanum, est potestas propinqua assumendi res alias, aut tanquam alias in sui facultatem aut usum, secundum regulas politicas et civiles Juris humani ».

lui soit d'autant plus précieuse qu'elle lui permet de confondre les objectants qui le raillent, il ne définit pas expressément et de façon rigoureusement équivalente ces trois sortes de *dominium*. La seule définition directe qu'il donne est celle du *dominium* évangélique. C'est, pour le prédicateur, le droit prochain qu'a la créature raisonnable sur toutes les choses qui lui sont inférieures pour en user convenablement et librement dans la poursuite de sa fin[1]. Un peu plus haut, il avait dit que Dieu, en communiquant son droit souverain de propriété aux créatures raisonnables, leur avait donné le pouvoir de se servir et de jouir des autres choses en les traitant comme leur bien propre[2]. Il avait déduit de là une notion de *dominium* originel ou naturel, mais sans la définir expressément. Nulle part, il ne définit le *dominium* civil. Cette imperfection de structure se double de deux défectuosités techniques qui touchent au fond de la doctrine et qui confèrent à tout ce développement le caractère d'une première ébauche, assez poussée mais insuffisante.

Dans ce texte oratoire, la définition même du *dominium* évangélique souffre d'une lacune étrange qui la rend curieusement inadéquate. A la lire, il semble que le droit pour la créature raisonnable d'user des choses selon les requêtes de sa fin propre n'a d'autre fondement que ce *dominium* gratuit. Quelle est donc cette fin ? Quelles sont ces choses ? Quel est cet usage ? Avec une telle formule, toutes les confusions sont possibles et, bien que Gerson prenne soin de l'expliquer *per partes*, il n'en écarte pas toute ambiguïté, pour la raison vraiment surprenante qu'au lieu de gloser *pro fine suo consequendo*, il commente *prout rationabiliter voluerit*, en affirmant que ces trois mots font partie de sa définition, alors que ce sont les quatre autres qui s'y lisent[3]. Pareil quiproquo sent le style oral, mais pareille imperfection de formule trahit une pensée qui n'a pris pleine conscience ni de la complexité du problème ni des ressources que lui offre sa doctrine. Les définitions du *De vita sipirituali animae* paraissent constituer la mise au point obtenue par la même pensée après réflexion sur ce problème et sur ces ressources. On conçoit le passage du sermon *Omnia* au *De vita spirituali animae* : il serait difficile d'admettre l'ordre inverse.

(1) J. Gerson, Sermon *Omnia*, consid. 1 ; t. III, col. 201C (ms. fol. 142v°) : « Dominium gratuitum et Evangelicum, per quod creatura rationalis habet Jus propinquum super res quaslibet inferiores, ad utendum eis debite et libere pro fine suo consequendo ».

(2) J. Gerson, Sermon *Omnia*, consid. 2 ; t. III, col. 201B (ms. fol. 142v°) : « Deus (éd. Dominus) qui universitatis dominus (éd. *om.*) est Jure plenissimo creationis, conservationis et gubernationis, *Deuteron.* XXXII, communicavit dominium suum creaturis capacibus dominii, quae proprie sunt creaturae rationales solae, quibus uti et frui competit rebus aliis, assumendo eas in sui facultatem. Ad naturam sic conditam in ratione et arbitrio et tali facultate, consequitur dominium, quod appellamus naturale vel originale ».

(3) J. Gerson, Sermon *Omnia*, consid. 1 ; t. III, col. 202A : « Deinde subjunctum est, prout rationabiliter voluerit » ; cf. *supra*, note 1.

Poursuivant sa route, l'auteur du *De vita spirituali animae* résout au passage la difficulté qui troublait alors tant d'esprits : un pécheur peut-il exercer justement un certain pouvoir[1] ? ce qui l'entraîne hors de la ligne suivie par le sermon *Omnia*. Il la rejoint, sur la seconde considération, en décrivant à sa façon *dominium* civil et *dominium* évangélique. C'est ici que les textes se rapprochent si étroitement que la moindre divergence risque de devenir significative. Comparons-les terme à terme :

De vita spirituali animae	Sermon *Omnia delit si*
Unde *civile dominium* seu politicum (quia de illo usitatior est sermo) sic describitur, quod *est* Dominium *occasione peccati introductum*, non competens *pluribus ex aequo*, retinibile *et abdicabile*, *servata* charitate. Abdicatur autem vendendo, donando, negligendo, permutando[2].	*Civile dominium est* jus fundatum in traditionibus humanitus adinventis, *introductum occasione peccati*, incommunicabile simul et *ex aequo pluribus* Dominis, *et abdicabile*, *servata* justitia[3].
Describitur autem istud *Dominium* quod appellatur a multis *Evangelicum* quod *est Dominium immediate* a *Deo constitutum*, *compatiens secum ex aequo quollibet Dominos et inabdicabile servata* charitate[4].	Gratuitum vel *Evangelicum dominium describitur* per tres oppositas conditiones : nam *est dominium* fundatum in Lege *Dei*, et ab eadem *immediate constitutum*, *quollibet Dominos ex aequo secum compatiens*, *et inabdicabile servata* Justitia[5].

De quel côté se lit le texte primitif ? A ce stade de notre comparaison, c'est peut-être jouer au devin que de vouloir en décider. Essayons pourtant de voir si ces textes ne nous offriraient pas quelques suggestions notables. De ce point de vue, trois différences doivent être interprétées. Commençons par la plus réduite.

Pour décrire le *dominium* civil, l'auteur du *De vita spirituali animae* reprend simplement le terme *dominium* ; l'auteur du sermon varie son style en employant le mot *jus*. Où reconnaître une correction ? Malgré les apparences, c'est plutôt dans le *De vita spirituali animae* que dans le sermon. En effet, l'emploi de *jus* en cette situation trahit une position moins techniquement élaborée que l'emploi de *dominium*. Considérer *dominium* et *jus* comme si adéquatement équivalents que l'on puisse définir l'un par l'autre, et pousser cette adéquation à tel point que ce soit au *jus* lui-même que l'on puisse renoncer sans violer la justice, c'est se mouvoir en un monde notionnel où règne une confusion que l'auteur

(1) J. Gerson, *De vita spirituali animae*, lect. 3 ; t. III, col. 28C-30C : « Ex his etiam patet dissolutio illius difficultatis quae multos turbat, an injustus possit juste dominari, et an ex quocumque peccato mortali perdatur continuo dominium ».

(2) J. Gerson, *De vita spirituali animae*, lect. 3 ; t. III, col. 30A.

(3) J. Gerson, Sermon *Omnia*, consid. 2 ; t. III, col. 202 D.

(4) J. Gerson, *De vita spirituali animae*, lect. 3 ; t. III, col. 30A.

(5) J. Gerson, Sermon *Omnia*, consid. 2 ; t. III, col. 202D.

du *De vita spirituali animae* ne tolère pas dans le sien. Pour lui, le *jus* est ce droit foncier qui s'enracine immédiatement dans le dictamen de la droite raison ; le *dominium* est la puissance prochaine d'exercer ce droit fondamental[1]. C'est donc au *dominium*, non au *jus* proprement dit, qu'il est loisible de renoncer. Tout se passe, sur ce point, comme si l'auteur du *De vita spirituali animae*, reprenant la définition imparfaite donnée dans le sermon, sacrifiait l'élégance du style à la rigueur de la doctrine.

Une deuxième différence consiste en ce que les deux formules du sermon contiennent chacune un terme de plus que la formule correspondante du traité. Ne serait-ce point pour la raison que l'auteur du sermon a complété, en les utilisant, les ressources que lui fournissait le traité ? Pour lui, le *dominium* civil est fondé sur des traditions humaines tandis que le *dominium* évangélique est fondé sur la loi de Dieu. Le *De vita spirituali animae* ignore ces deux relations fondamentales : n'est-ce point une double imperfection dont on s'explique que l'auteur du sermon l'ait corrigée ? Peut-être, mais on serrera sans doute la réalité de plus près en supposant que c'est plutôt une amélioration. On comprend, en effet, très bien que, n'ayant nulle part défini le *dominium civile* ni suffisamment précisé que le *dominium* évangélique présupposait une loi divine qui lui servît de fondement, le prédicateur éprouve ici le besoin de fournir deux définitions aussi complètes que possible, mais il n'est pas beaucoup plus malaisé de comprendre pourquoi, ayant procédé avec plus de méthode et déjà distingué les diverses espèces de *dominium* par les principes mêmes qui les fondent respectivement[2], l'auteur du *De vita spirituali animae* soit plus à son aise pour ne pas surcharger ses formules en y incluant, non sans quelque confusion, définitions proprement dites par genre prochain et différence spécifique, et *description* — ainsi que l'annonce le sermon aussi bien que le traité — par considération des causes et conditions de possession.

A vrai dire, c'est la troisième différence qui pose le problème le plus précis, mais aussi le plus épineux, et paraît défier l'interprétation. Tandis que le sermon parle de *justice*, le *De vita spirituali animae* écrit *charité*. Il y a donc, sur ce point, correction certaine. Dans quel sens ?

Pour en décider, supposons le problème résolu. Gerson a écrit le *De vita spirituali animae*. Dans la seconde leçon de ce traité, après avoir posé quelques notions précises, il s'en sert pour répondre à la question de savoir si un homme qui n'est pas juste peut détenir juste-

(1) J. Gerson, *De vita spirituali animae*, lect. 3 ; t. III, col. 26A : « Jus est facultas seu potestas propinqua conveniens alicui secundum dictamen rectae rationis : itaque totalis et finalis resolutio materiae nostrae ad dictamen rectae rationis terminatur » ; col. 28B : « Dominium <...> est potestas propinqua assumendi res alias vel ut alias in sui facultatem vel usum... ».

(2) Cf. plus haut, p. 431, note 3.

ment une souveraineté, et si tout péché mortel dépouille immédiatement le pécheur du droit d'exercer le pouvoir. Enonçant d'abord la thèse que tout pouvoir est un don de Dieu, il distingue quatre modalités dans la donation de Dieu à l'homme selon l'état de nature originelle, tombée, réparée ou glorifiée[1], puis il situe les diverses espèces de *dominium* en fonction de cette fondamentale division quadripartite. Le *dominium naturel*, fondé sur la justice originelle, est un don de Dieu par lequel la créature tient immédiatement de Dieu le droit de faire servir à son usage et à sa conservation les créatures inférieures ; ce don convient à titre égal à plusieurs, et on ne peut y renoncer tant qu'est sauve la justice originelle ou l'intégrité naturelle. D'où il appert que ce *dominium* naturel n'était pas nécessairement fondé dans la charité[2].

Si l'on passe à l'état de nature corrompue, on constate que Dieu se donne à la créature raisonnable en certains dons naturels ou gratuits, mais non sanctifiants, car la nature n'est jamais à tel point abandonnée que Dieu ne se donne plus ou moins à elle, qui ne peut cesser d'être. Personne ne sera si complètement pécheur qu'il ne lui reste un certain pouvoir qu'on peut appeler naturel ou gratuit, *gratis datum*, à tout le moins la maîtrise de sa liberté, en acte ou en habitus. Diverses sont les espèces de ces grâces, comme diverse est la modalité de communication de la déité et des façons dont elle se rend imitable, tantôt selon la puissance, tantôt selon la gloire, tantôt selon la sagesse, tantôt selon la richesse. En n'importe lequel de ces dons peut être fondé un pouvoir, sans que celui qui l'exerce ait la charité. Il s'ensuit qu'il ne perdra ce pouvoir que s'il perd le don qui le fonde. Par conséquent, il est manifeste qu'un tel *dominium* peut être conservé sans charité, puisque son titre est fondé non dans la charité, mais dans un autre don, et qu'un tel *dominium* ne se perd que par la perte du don ou du titre qui le soutenait et le fondait. On définira donc un tel *dominium gratis datum* : un droit ou pouvoir sur autrui résultant d'un don naturel gratuitement conféré. Ainsi, chez les infidèles ou chez les pécheurs, très juste est l'autorité exercée par les maîtres sur les serviteurs, par les parents sur les enfants, par l'époux sur sa femme, et de façon générale, par tous sur leurs possessions héréditaires et civiles, selon les lois d'origine humaine.

C'est dans ce contexte et en conséquence de ces précisions techniques

(1) J. Gerson, *De vita spirituali animae*, lect. 3 ; t. III, col. 28D-29A : « Potestas quaelibet dicitur donum Dei ; Deus vero in donis suis donare se dicitur creaturis <...>. His praesuppositis advertamus deinceps Deum se donare creaturis multipliciter ; nominatim quadrupliciter, scilicet pro statu naturae 1° Institutae, 2° Destitutae, 3° Restitutae, et 4° Glorificatae ».

(2) J. Gerson, *o. c.*, col. 29A : « Erit igitur naturale Dominium donum Dei, quo creatura jus habet immediate a Deo assumere res alias inferiores in sui usum et conservationem, pluribus competens ex aequo et inabdicabile servata originali Justitia seu integritate naturali. <...>. Ex quibus mox infertur quod Dominium originale non erat necessario in charitate fundatum ».

que Gerson se représente le *dominium* civil sous l'aspect que nous avons décrit plus haut avec lui. On comprend très bien pourquoi la notion de charité vient tout naturellement en cette formule lorsqu'elle soulève la question du rapport entre ce pouvoir civil et les dispositions morales du possesseur. A l'égard de cette espèce de *dominium*, l'homme est parfaitement libre de le conserver ou d'y renoncer, sans qu'aucune atteinte soit portée par son choix à sa charité. Ce n'est pas, en effet, dans un climat de justice, mais de charité, que se développe toute cette leçon. Il ne s'agit pas ici de savoir si l'homme pécherait contre la justice en conservant son *dominium* ou en y renonçant. Il s'agit de rappeler, par cette formule même, que tout ce qui touche à ce *dominium*, introduit en raison du péché, est étranger en tant que tel à l'ordre de la charité. Il peut donc se faire que la charité soit absente de l'homme qui détient ce pouvoir, mais il peut se faire aussi que ce détenteur soit en état de grâce. Aucune relation de nécessité interne n'existe entre ces deux ordres. Que l'homme exerce son droit ou s'en dépouille, sa charité n'en est pas affectée. On dirait qu'ici *servata* prend le sens de « mise à part », et que l'expression n'a cette forme qu'en raison du parallélisme qui se prépare avec la formule suivante. En réalité, ce qui conviendrait adéquatement sur ce point, c'est *quidquid sit de caritate.*

Dans le troisième mode de donation, Dieu se donne dans la charité ou grâce sanctifiante, qui est, au sens propre, donation. Par elle a lieu l'adoption filiale, qui donne droit d'héritage à la possession de tous les biens de Dieu. Il est clair que le *dominium* qui résulte de ce don ne peut être répudié sans que la charité soit évacuée ; et il est non moins évident que, sans que la charité en souffre le moindre détriment, ce *dominium* peut être partagé entre autant de maîtres que l'on voudra, *servata caritate*[1].

(1) J. Gerson, *o. c.*, col. 29B-D : « Secundo modo dicimus Deum donare se creaturae rationali, pro statu naturae corruptae in donis quibusdam seu naturalibus seu gratuitis, non tamen gratum facientibus, et in eis quae inde sequuntur : cum enim natura nunquam sit ita destituta, quin ea permanente Deus se det eidem plus aut minus : nullus erit ita peccator, quin habeat aliquod Dominium quod dici poterit naturale vel gratuitum gratis datum, habet saltem Dominium libertatis in actu vel habitu. Harum vero gratiarum diversae sunt species, sicut diversimode Deitas sese communicat et imitabilem se reddit ; nunc secundum potentiam, nunc secundum gloriam, nunc secundum sapientiam, nunc secundum opulentiam ; et ita consequens erit dicere, quod in dono (éd. domo) tali quolibet, tanquam in titulo fundari poterit Dominium absque hoc quod sic dominans habeat charitatem : nec perdet illud Dominium nisi perdendo suum in quo fundatum est donum. <...> Propterea manifestum est quod absque charitate potest tale Dominium retineri ; quoniam non in ea, sed in alio dono fundatus est suus titulus, nec perditur hujusmodi Dominium nisi perdito dono seu titulo quod ipsum sustentabat fundabatque. Erit igitur Dominium tale gratis datum Jus seu facultas in alterum, consequens seu resultans ex dono aliquo naturali vel gratuito gratis dato. Isto modo sunt apud infideles et peccatores justissima Dominia Dominorum ad servos, Patrum ad Filios, Virorum ad Uxores, et omnium generaliter ad suas hereditates et civiles possessiones secundum Leges humanitus institutas ».

En un tel contexte, tout se tient. Ce traité écrit, Gerson prépare son sermon *Omnia dedit ei Pater*. Dans la seconde partie de ce sermon, il veut expliquer comment le chrétien est maître de toutes choses. Le problème de l'autorité du pécheur en tant que tel ne se pose pas. Ayant son *De vita spirituali animae* sous les yeux, il y prend son bien où il le trouve. Voici précisément ce dont il a besoin pour sa deuxième considération générale : une *description* contrastée du *dominium* civil et du *dominium* évangélique. Le *De vita spirituali animae* a de quoi le satisfaire immédiatement à cet égard. Il transcrit donc la double formule, en y ajoutant les définitions respectives, que le traité suppose, puis en substituant *justitia* à *caritate* dans l'une et l'autre formules. Pourquoi cette double substitution ?

C'est ici que cette première solution exhibe quelque difficulté. On comprend, en effet, à la rigueur, pareille correction dans le premier cas. Là, du moment que le problème au sein duquel s'est élaborée la formule du *De vita spirituali animae* ne se pose plus, il est clair que la notion de charité n'a plus à intervenir dans les considérations relatives à la conservation ou à l'abdication du droit de propriété. C'est la justice qui est en cause. Mais dans le second ? Ce n'est pas du tout une question de justice qui, normalement, est soulevée par la renonciation au *dominium* gratuit : c'est proprement de charité qu'il s'agit. S'il trouve dans le *De vita spirituali animae* une formule tout à fait exacte, pourquoi Gerson la modifierait-il ? Pour obtenir un parallélisme plus parfait ? Mais obtenir un parallélisme littéraire au détriment de la rigueur doctrinale n'est pas dans les habitudes du chancelier. Cela étant, cet ordre de correction ne paraît pas très vraisemblable. Renversons-le : la situation s'améliore-t-elle pour autant ?

Gerson a d'abord composé son sermon *Omnia dedit ei*. Dans ce discours, son dessein est simplement de montrer que le droit de propriété conféré par la grâce l'emporte sur celui que confère le droit humain. Pour construire sa preuve, il lui suffit d'opposer les traits essentiels de chacune de ces notions. Plus les formules seront semblables, plus les analogies littéraires rendront sensibles les points différentiels en les faisant saillir en haut relief. Or, l'idée que suggère immédiatement le libre usage du *dominium* civil, c'est l'idée de justice. On gardera donc, tout naturellement, le même axe pour le même problème relatif à l'ordre de la grâce, et l'on ne songera même pas à introduire la notion de charité dans ce contexte immédiat. Il est bien curieux, en effet, que Gerson ne pense à la charité que très tard et de façon latérale[1]. L'opposition est donc, cette fois, celle-ci : la justice n'est pas intéressée dans le fait que l'on conserve le *dominium* civil ou qu'on y renonce ; elle se refuse inévitablement à ce que l'on abdique le *dominium* évangélique.

(1) J. Gerson, Sermon *Omnia*, consid. 2 ; t. III, col. 203B : « Hoc est dominium charitatis latum nimis ».

Littérairement, rien de mieux. Mais, doctrinalement, cette symétrie est factice, et la meilleure preuve qu'il en est ainsi se lit dans la suite du discours où Gerson développe chacun des trois termes de son parallèle.

Le *dominium* gratuit vient directement de Dieu ; l'autre, des hommes. On le montre aisément. Le *dominium* civil ne peut être communiqué également à plusieurs, le *dominium* évangélique le peut. Cela est évident ou se démontre sans peine. Jusque-là, la pensée gersonienne trouve l'expression qui lui convient[1]. Mais, sur le troisième point, *dormitat Homerus*. La justice étant sauve, on peut retenir le *dominium* civil ou y renoncer : à preuve, tous les échanges, et tous les procès. O Dieu très équitable ! s'écrie alors le prédicateur, quelle préeeilence, à cet égard, du *dominium* gratuit sur le *dominium* civil ! Voire ! et pourquoi ? Parce que, de même que toi, ô Dieu, tu communiques ta souveraineté sans déperdition ou abdication, de même il est possible à chaque juste d'avoir avec lui plusieurs co-possesseurs, en nombre quelconque, sans rien perdre, et même en étendant son droit propre[2]. Est-ce que cela prouve que ce *dominium* est *inabdicabile servata justitia* ? Aucunement. S'apercevant, sans doute, que ce troisième point ne répond à rien de réel, l'orateur n'a garde de le développer, mais, comme il faut bien qu'il dise quelque chose sur le troisième membre de la division annoncée, il retombe dans le second et substitue ensuite sans mot dire à la notion d'inabdicabilité la notion toute différente d'inamissibilité, laquelle implique l'inutilité d'une défense de ce droit en justice[3]. La suite du discours abandonne ces perspectives.

Il n'en va pas de même dans le *De vita spirituali animae*. Là, l'introduction de la notion de *charité* polarise des éléments dont le sermon ne réalise ni l'ordre ni l'unité. Le développement de la troisième diffé-

(1) J. Gerson, Sermon *Omnia*, consid. 2 ; t. III, col. 203A-B.

(2) J. Gerson, Sermon *Omnia*, consid. 2 ; t. III, col. 203C-D : « Tertia superadditur differentia ; quoniam civile dominium potest abdicari et repudiari servata justitia ; potest etiam ab invito tolli : nam propter quid aliud quotidie fiunt mercationes, emptiones, venditiones et aliae commutationes. Propter quid aliud insuper perstrepunt et reboant odiosae lites, rabiosa jurgia, improbae contentiones judiciorum forensium pro repetendo aut tuendo rem suam, cui taliter dominans semet astrinxit ? Et ô Deus aequissime quanta est in hoc praecellentia dignitatis in gratuito super civili dominio ; quoniam sicut te Deus tuum communicas dominium absque deperditione et abdicatione, sic justo cuilibet fas est compati secum quantumlibet plures Dominos, et nihil deperdere, immo extensius habere dominium ».

(3) J. Gerson, Sermon *Omnia*, consid. 2 ; t. III, col. 203C-D : « Propterea non habet necesse justus contendere in judicio propter hoc dominium, sciens omnia esse sua, ubicumque et quocumque fuerint transportata sive collocata : usurpare quoque sibi fas est vocem illam Philosophi cujusdam ab incensa urbe sua fugientis, et nihil bonorum terrenorum secum ferentis : *Omnia mea*, inquit, *mecum porto*. Saeviant tyranni, fortuna ferox insurgat adversus justi corpus aut bona quaelibet extrinseca, nihil ab eo rapietur, quin in suum dominium et commodum reservetur et serviat, etiam pro statu naturae lapsae ; quia de statu naturae integrae vel glorificatae nulla est dubitatio. Amplius nulla tale dominium contrahit inops avaritia », et la suite, sans lien nécessaire.

rence y est cohérent et complet : la charité permet soit de retenir le *dominium* civil soit de s'en libérer, non le *dominium* évangélique. Le premier point est clair. Quant au second, il suffit d'observer — mais encore ne faut-il pas éluder cette considération — que nul ne pourrait renoncer justement, de volonté ou de fait, au *dominium* évangélique, puisque il n'est rien d'autre que l'adoption filiale par Dieu, et tout ce qui suit de cette élection : on ne peut pas plus y renoncer qu'à la charité elle-même[1].

Cela étant, la conclusion paraît certaine. Tout se passe comme si le *De vita spirituali animae* constituait une mise au point du sermon *Omnia* soigneusement révisé. Deux observations complémentaires achèvent de donner à cette interprétation un maximum de probabilité.

Lorsqu'il explique, dans son sermon, pourquoi le *dominium* évangélique peut être simultanément possédé à titre égal par une pluralité de possesseurs tandis que le *dominium* civil ne le peut pas, Gerson énumère les caractères respectifs de ces deux pouvoirs afin de trouver en eux la raison même de l'incommunicabilité ou de la communicabilité. Et voici ce qu'il dit pour le *dominium* civil :

Consurgit autem haec incommunicabilitas ex imperfectione, arctatione, servitute et egestate talis dominii ;

tandis que pour l'autre :

Compatitur secum quotlibet Dominos, propter sui spiritualitatem et communicabilitatem et bonitatem, ad exemplar supremi dominii, quod ex aequo communicat se pluribus sicut uni. Hoc est dominium charitatis latum nimis. Quae charitas non est ambitiosa nec appropriare sibi quaerit quae sua sunt[2].

L'auteur du *De vita spirituali animae* répond à la même question et de façon si étroitement analogue que les traits originaux revêtent une signification remarquable :

Dominium charitatis (quia non quaerit quae sua sunt) potest ex aequo competere quotlibet Dominis propter sui spiritualitatem absque sui diminutione, quemadmodum Deus suum Dominium communicat Angelis et hominibus nec inde minoratur.

Sed Dominium civile tum propter sui materialitatem, ut sic dicamus, tum propter appropriationem quodammodo avaram et quaerentem quae sua sunt, nequit ex aequo pluribus convenire[3].

Ainsi, tandis que le prédicateur multiplie les caractères différentiels sans parvenir à trouver, pour le *dominium* civil, un trait qui s'oppose

(1) J. Gerson, *De vita spirituali animae*, lect. 3 ; t. III, col. 30A-C : « Deinde tertio modo dat se Deus in dono charitatis seu gratiae gratum facientis, quae propria et vera dicitur donatio ; quoniam fit per eam adoptio filialis, jus praebens haereditarium ad omnia bona Dei possidenda » ; col. 30C : « Perdens autem hujusmodi Dominium ut proditor et reus laesae Majestatis, et infamis coram Deo et Angelis ejus, et in tota Curia Beatorum, quamquam non ita secundum Leges Civiles judicetur necesse est ».

(2) J. Gerson, Sermon *Omnia*, consid. 2 ; t. III, col. 203B.

(3) J. Gerson, *De vita spirituali animae*, lect. 3 ; t. III, col. 32A.

directement et radicalement à la « spiritualité » du *dominium* évangélique, ce qui laisse son schéma boiteux, l'auteur de *De vita spirituali animae* découvre les deux termes techniques qui s'excluent par antithèse : *spiritualitas / materialitas*, mais il ne risque *materialitas* — qui est en effet un barbarisme — qu'avec une clause de style qui souligne à la fois la fraîcheur et le mérite de la découverte. Si le *De viva spirituali animae* était antérieur au sermon, si Gerson avait eu ce *materialitas* sous les yeux au moment où il préparait son discours, — ce *materialitas* dont nous sommes sûrs qu'il l'a considéré comme une hardiesse des plus heureuses, — l'aurait-il abandonné, l'aurait-il oublié, en parlant, au profit de quatre termes dont aucun n'est décisif et dont l'ensemble reste insuffisant ?

Une dernière observation est, semble-t-il, de nature à autoriser une conclusion très ferme. Reprenant, après une digression qui ne manque pas d'utilité, la description de la troisième différence entre *dominium* civil et évangélique, l'auteur du *De vita spirituali animae* rappelle que c'est Dieu seul qui donne immédiatement le titre de charité à prendre possession de toutes choses en vertu d'un *droit prochain*. Sur quoi, il s'explique : pourquoi ajouter « en vertu d'un *droit prochain* » ? Nous l'avons enseigné AILLEURS, en observant que le pécheur a un tel droit, mais éloigné, avant qu'il soit obstiné dans son péché, en ce sens qu'en faisant ce qui est en son pouvoir, il peut s'y préparer[1]. « Ailleurs » ? Il n'est pas question de ce point précis dans la partie du *De vita spirituali animae* qui précède cette affirmation[2]. Mais, dans le sermon *Omnia dedit ei Pater*, on lit ceci :

> Diximus Jus propinquum, propter praedestinatos peccatores, habentes jus remotum et impedimentum per peccatum[2].

Un tel ensemble d'observations convergentes paraît bien de nature à nous mettre à l'abri de toute méprise sur le sens du rapport chronologique qui s'établit de la façon la plus manifeste entre le sermon *Omnia dedit ei* et le *De vita spirituali animae*. C'est avant d'écrire son traité *De vita spirituali animae* que Gerson a prêché ce sermon *Omnia*.

Certainement antérieur au mois d'octobre 1398, le sermon *Omnia dedit ei Pater* ne peut avoir été prononcé après le Jeudi-Saint 4 avril 1398.

(1) J. GERSON, *o. c.*, col. 32B : « Ex his perspicua est tertia differentia Dominii Charitatis a Dominio civili, quoniam Deus se solo immediate dat titulum Charitatis, ad omnia propinquo jure assumenda in sui facultatem, fruendo vel utendo licite et meritorie, quo titulo stante illud inabdicabile est Dominium, quo sublato repente tollitur, ut verum sit quod Jacobus Apostolus ait : *Qui in uno peccaverit factus est omnium reus*. Jac. II, 10. Cur autem dictum sit, propinquo Jure, alias docuimus quoniam peccator Jus tale, sed remotum habet ante obstinationem, dum faciendo quod in se est ad illud praeparare se jus habet ».

(2) L'observation formulée col. 26B ne porte que sur le mérite de la vie éternelle.

(3) J. GERSON, Sermon *Omnia*, consid. 1 ; t. III, col. 201C.

d) Le sermon « A Deo exivit et ad Deum vadit »

En abordant le cinquième sermon de notre cycle, nous rencontrons un texte qui nous intéresse de la façon la plus directe. Ce n'est malheureusement pas celui qui contient les repères chronologiques les plus nombreux et les plus immédiatement significatifs. J'ai signalé et utilisé naguère ceux qui me paraissaient les plus importants[1]. Il n'est pas impossible de revenir sur cette question et d'en dégager quelques autres qui méritent examen.

Les yeux fixés sur le mystère trinitaire, Gerson commence par contempler la génération du Verbe, puis son retour au Père par la spiration de l'Esprit-Saint. Mais il n'insiste pas sur cette considération essentiellement théologique, en renvoyant l'étude plus approfondie soit à l'école, soit à la fête de la très bienheureuse Trinité[2]. A-t-il tenu parole ? Il nous serait fort utile de le savoir, mais il nous est encore impossible d'en décider. Nous ignorons tout, sur ce point, de son activité scolaire et aucun des trois sermons qui nous ont été conservés sur la Sainte-Trinité ne contient rien sur le point qui est ici visé[3]. Ce critère se dérobe complètement.

Il en va de même d'un second qui se présente un peu plus loin, lorsque l'orateur découvre dans la finalité anthropologique de l'univers une preuve que la résurrection est nécessaire. De ce sujet, ajoute-t-il, il a parlé, ou il parlera, ailleurs : *de his alibi*[4]. Je ne connais aucun texte gersonien qui réponde à cette référence[5].

Dans la seconde partie de son discours, il n'est pas impossible que Gerson décoche un trait à l'adresse des deux papes irréductibles. Etudiant l'humilité chez les prélats, il pose en thèse que trois signes révèlent la présence de cette vertu en de tels sujets, à savoir la fuite de la prélature, la fuite du luxe, la culture spirituelle. Le premier signe consiste en ceci que le prélat humble est disposé à renoncer sans aucun délai à sa dignité, si et quand pareille abdication serait utile à son troupeau. Eprouver un sentiment contraire est orgueil condamnable, d'autant plus

(1) A. Combes, *Essai*, t. I, p. 374, 377.

(2) J. Gerson, Sermon *A Deo exivit*, éd. A. Combes, *Essai*, t. I, p. 637, l. 9-p. 638, l. 3 ; cf. éd. Du Pin, t. III, col. 1125D-1124A.

(3) Cf. J. Gerson, Sermon *Videmus*, édit. L. Mourin, *Six sermons français de Gerson* (dans E. Du Pin, t. III, col. 1268C-1278A) ; *Si terrena*, t. III, col. 1278B-1283B, et *In nomine Patris*, édit. J. B. Monnoyeur, *Quelques sermons liturgiques de Gerson* dans *La Vie spirituelle*, t. XVIII (1928), p. (49)-(63), en français dans E. Du Pin, t. III, col. 1591A-1596C.

(4) J. Gerson, Sermon *A Deo exivit ;* éd. A. Combes, p. 646, l. 4 ; t. III, col. 1125A.

(5) Dans les deux seuls passages de ses œuvres éditées où Gerson reprend le thème de la résurrection, *Sermo alius de Christi resurrectione*, t. III, col. 1222B-1225A, et *Sermo alius devotissimus habitus Parisiis in festo Paschae*, t. III, col. 1225B-1233C, on ne trouve aucune argumentation rationnelle.

coupable si rien, ni adversités, ni déshonneurs, ni conseils d'autrui, ni scandale des sujets, ne peut arracher le prélat à une charge qui lui est trop chère[1]. Parlant devant des universitaires, Gerson veut peut-être se concilier, par ce trait, leurs bonnes grâces plus encore qu'exprimer un jugement tout à fait personnel sur la situation. On ne saurait douter qu'en écoutant ces paroles tous n'aient spontanément pensé à Benoît XIII et à son compétiteur. Gerson ne pouvait se méprendre sur l'interprétation que tous ses auditeurs donneraient de ce signe. La question, pour nous, est de savoir à quelle date il a pu y consentir.

Théoriquement, le sermon *A Deo exivit* oscille entre le 8 avril 1395 et le 8 avril 1406. Du point de vue où nous place ce critère, la période 1395-1398 paraît exclue, car Gerson s'est alors séparé de l'Université précisément en ce qui touche à la sévérité de ses jugements sur Benoît XIII. La période 1402-1406 n'est guère vraisemblable non plus, car, à partir du moment où la restitution d'obédience devint probable jusqu'à l'ambassade de 1407, Gerson dirigea une politique de confiance obstinée en Benoît XIII. Reste 1399-1402. A parler selon les vraisemblances psychologiques, un tel mouvement d'humeur paraît se situer beaucoup mieux plus près de la rupture que le pape n'a pas su prévenir ou éviter que dans les années suivantes où la plupart de ses adversaires prirent de plus en plus conscience qu'il leur était impossible de persévérer dans leur solution anarchique et catastrophique. Ainsi, c'est en 1399 que pareille boutade, peu conforme à la position gersonienne fondamentale et quasi constante jusqu'aux approches du concile de Pise, se placerait au mieux. Cette localisation est d'autant plus remarquable que, d'une part, elle s'accorde à merveille avec tout ce que nous venons d'observer au sujet des sermons précédents ; d'autre part, elle confirme la date que j'ai naguère attribuée à ce même sermon. Mais n'anticipons pas.

Voici un autre critère. De même que le sermon *Omnia* est indissolublement relié au *De vita spirituali animae* de même le sermon *A Deo exivit* se rattache à la première *Lectio contra vanam curiositatem in negotio fidei*. De part et d'autre, en effet, nous lisons ce qui suit :

Sermon *A Deo exivit*	*Lectio I contra curiositatem*
Huic humilitati[2] adversantur tria signa : *curiositas*, *singularitas*, impatientia vel incorrigibilitas. *Curiositas est*,	Superbia scholasticos a poenitentia et Fide viva praepediens, duas in eis filias infelices (nisi providerint) gignere solita

(1) J. Gerson, Sermon *A Deo exivit*, t. III, col. 1129D-1130A (ms. B. N. lat. 14904, fol. 107r°) : « Est autem triplex signum in Praelato suae humilitatis. Fuga Praelationis, fuga pompositatis, cura spiritualis. Primum signum, fuga Praelationis, dat praeparationem animi promptissimam ad cedendum suae Praelationi, si et quando fuerit pro grege conveniens, quia dixit ex animo, dum institueretur, nolens volo. Oppositum sentire corde, ore et opere, est in Praelato damnabilis superbia, et eo damnabilior, si (ed. sed) nec adversitatibus, nec infamiis, nec aliorum consiliis, nec subditorum scandalis, a Praelationis amato onere possit avelli ».

(2) E. Du Pin imprime *humilati*.

dimissis utilibus et aedificatoriis pro se et populo conterere tempus perdere ingenium[1] in eis in quibus non est bonum, neque finis[2], sicut de mathematicis dicit Aristoteles ; aut quorum finis solus[3] est scire, ut ait Seneca ; aut forsan superbire, vanescere, et de ingenio alto et subtili prae caeteris gloriari. Hoc agere signum est instinctus diabolici aut naturae corruptae, et ibi ceciderunt omnes quos sub specie revelationum et instinctuum divinorum seduxit Sathanas, transfigurans se in Angelum lucis. Sane dum hinc inde multa legi, multa cogitavi, multa audivi, et quaedam expertus sum super distinctione inter bonos instinctus et malos, inter divinas revelationes et diabolicas illusiones ; denique inter bonas inspirationes[4] et immissiones per Angelos malos ; hanc in veritate comperi praecipuam distinctionem et indefectibile signum, quod instinctus bonus semper est ad humilitatem et cum humilitate : malus vero ad vanitatem quandam, et cum vanitate ad ipsam[5] excellentiam, palam vel occulte... Porro *singularitas*, secundum signum superbiae in doctis, aut de novis atque[6] *inauditis et peregrinis* adinventionibus ; immo habet hoc mirandum singularitas, quod ex superbia generat pigritiam, silentium obstinatum, pusillanimitatem, dum videt se non posse ceteros in loquendo vel docendo praecellere. Haec mater errorum est[7], et ductrix ambulandi in adinventionibus suis. Denique impatientia vel incorrigibilitas tertium signum superbiae ponitur[8] a sapiente : *Doctrina*, inquit, *viri per patientiam cognoscitur*. Prov. XIX. 11. Errare quidem humanum est sed plane diabolicum est[9] corrigentibus succensere, nec acquiescere[10].

est, *curiositatem* et *singularitatem*. Malae vero filiae ex pessima matre, quibus insuper misera soror additur, invidia ; quarum progenies infausta multiplex est super numerum : ibi contentio, disceptatio, pertinatia, erroris defensio, amor proprii sensus, immansio in opinionibus vel suis vel suorum, denique scandalizatio et contemptus simplicium atque omnis doctrinae humilis abominatio... *Curiositas est* vitium quo *dimissis utilioribus*, homo convertit studium suum ad minus utilia vel inattingibilia sibi vel noxia. Variat autem comparationem hanc magis et minus utilium ipsa consideratio *finis* secundum tempus, locum, personam, aetatem, statum, professionem, Reipublicam, cum caeteris circumstantiis. Nempe quod uni est inutile vel indecens, alteri congruum aut in praecepto positum reperitur. *Singularitas* est vitium, quo dimissis utilioribus, homo convertit studium suum ad doctrinas *peregrinas et insolitas*. Et hic similiter finem attendi necesse est. Videtis quod curiositas et singularitas assimilantur in multis ut sorores solent ; sed earum vultus ex ratione objectali varia quadam distinctione secernuntur : utraque enim culpatur, quia deserit utiliora, quod profecto non fit absque cujusdam excellentiae propriae desiderio ; curiositas ut scias alia quam oportet, singularitas ut caeteris emineat[11].

(1) E. Du Pin imprime : *conterere ingenium, perdere tempus.*
(2) E. Du Pin imprime : *solus.*
(3) E. Du Pin imprime : *solum.*
(4) E. Du Pin imprime : *revelationes*
(5) E. Du Pin imprime : *propriam.*
(6) E. Du Pin imprime : *et.*
(7) E. Du Pin imprime : *Haec est mater errorum.*
(8) Le scribe a écrit : *ponit.*
(9) E. Du Pin omet *est.*
(10) J. Gerson, Sermon *A Deo exivit* ; t. III, col. 1130B-D ; ms. B. N. lat. 14904, fol. 107v°-108v°.
(11) J. Gerson, *Lectio I contra vanam curiositatem in negotio fidei*, t. I, col. 90D-91A.

Entre le sermon *Omnia* et le *De vita spirituali animae* d'une part, le sermon *A Deo exivit* et la *Lectio* d'autre part, on constate une analogie assez remarquable, mais on voit aussi du premier coup d'œil que la ressemblance ne doit pas être exagérée. La première relation est nettement plus étroite que la seconde. Manifestement, l'auteur du *De vita spirituali animae* se meut dans le même cercle d'idées que le prédicateur du sermon *Omnia*. Tout donne à penser qu'il dispose du texte de ce sermon et qu'il le met au point en vue d'une utilisation nouvelle des notions déjà abordées en chaire. Il n'en va pas de même dans le cas du sermon *A Deo exivit* et de la *Lectio I contra vanam curiositatem*. Sans doute, professeur et prédicateur se servent d'un matériel notionnel et verbal qui paraît commun, mais il n'est pas malaisé de se rendre compte qu'il n'y a réellement coïncidence que sur des points assez réduits. Dès lors, d'un texte à l'autre, les conditions mentales semblent avoir varié. Tout se passe comme si le laps de temps écoulé entre les deux termes de cette seconde relation était plus considérable que dans le premier rapport. Les textes permettent-ils de vérifier cette impression et de déterminer le sens de l'évolution qu'elle suppose ?

Peut-être, mais à la condition de ne pas se contenter de comparer les deux mouvements de pensée afin de discerner de quel côté les éléments communs paraîtraient adventices, secondaires, empruntés. Le fait est que, de part et d'autre, il y a même cohésion entre tous les fils dont chacun de ces deux fragments est tissé. Le prédicateur veut montrer les dangers qui menacent l'humilité nécessaire aux docteurs : dans ce dessein, il dénonce trois vices fondamentaux la curiosité, la singularité et l'incorrigibilité[1]. Le chancelier veut démasquer les causes profondes qui ruinent, chez les étudiants, la pénitence et l'esprit de foi : il signale la curiosité et la singularité. Impossible, si l'on ne réussit à dépasser cette observation, de découvrir, soit d'un côté soit de l'autre, un caractère d'antériorité.

Dès que l'on va au delà de cette observation immédiate et que l'on compare la structure de ces développements parallèles ainsi que les définitions qui s'y trouvent impliquées, on se sent beaucoup moins désarmé devant un si délicat problème. Ici encore, supposons le problème résolu, mais, pour nous défendre contre toute précipitation, faisons comme si nos observations et conclusions précédentes ne nous avaient rien appris ou suggéré, et admettons que la première *Leçon* contre la vaine curiosité a été composée avant le sermon *A Deo exivit*. Dans cette hypothèse, Gerson a tout d'abord conçu la *curiosité* et la *singularité* comme les deux filles de l'orgueil, non sans ajouter à ce couple fondamental une troisième sœur, l'envie. Il s'est représenté la descendance funeste de cette triple

(1) Remarquons d'ailleurs que, sur ce point, sa pensée hésite un peu, ou du moins sa terminologie, puisqu'il ne choisit pas entre *impatientia* et *incorrigibilitas*, qui ne sont pourtant pas synonymes. La *Lectio* ignore cette imperfection technique.

souche comme un foisonnement de vices qui défient l'évaluation, mais il s'est surtout appliqué à définir de façon rigoureuse curiosité et singularité. A cette fin, il a élaboré deux formules soigneusement équilibrées, où sont exprimés avec autant de précision pour l'un que pour l'autre l'élément commun à ces deux sœurs et celui qui les distingue spécifiquement. La curiosité est ce vice par lequel, négligeant les sujets d'étude les plus utiles, on se tourne vers ce qui est ou moins utile, ou inaccessible, ou nuisible. La singularité est ce vice par lequel, négligeant les sujets d'étude les plus utiles, on s'applique à des doctrines étrangères ou rares. Ces définitions données, le professeur s'attache à deux considérations complémentaires et aussi remarquables l'une que l'autre. Avec beaucoup de tact, il insiste sur le caractère contingent de ces définitions et souligne le fait capital que, dans le concret, il ne faut jamais définir un vice comme tel, sans tenir compte de tous les facteurs individuels, la fin d'abord, et puis toutes les circonstances de temps, de lieu, de personnes, d'état, de profession, de régime politique, dont les variations font que ce qui ne convient pas à l'un est nécessaire à l'autre. De plus, il précise le trait distinctif de ces deux vices qui coïncident en ce qu'ils sacrifient l'essentiel à l'accessoire et s'enracinent en un même désir d'excellence propre : la curiosité cherche à savoir autre chose que ce qu'il faudrait apprendre ; la singularité veut l'emporter sur les autres.

Voilà un exposé digne des meilleures traditions scolastiques et capable d'éclairer, sans bavures, sans aperçus hétérogènes, sans digressions incertaines, des élèves fort exigeants. Ce point parfaitement élucidé, Gerson décide d'y revenir lorsqu'il prêche sur l'humilité des docteurs. On le comprend ; mais, chose curieuse, il ne peut s'en contenter. Il le retouche. D'abord, au lieu de mettre en relief le couple *curiosité-singularité*, il pose en principe que l'humilité a trois ennemis, et il substitue en ce trio l'incorrigibilité à l'envie. Ce n'est pas une correction anodine. En réalité, c'est un bouleversement substantiel. Supprimant l'envie comme fille de l'orgueil, le prédicateur va chercher, dans la multiple descendance au second degré, la *pertinacia*, l'*erroris defensio*, l'*amor proprii sensus*, l'*immansio in opinionibus vel suis vel suorum*, bloque ces quatre défauts en un seul et promeut ainsi ces trois petites-filles, en les unifiant, à la dignité de fille. Pourquoi ? Cela fait, il élimine toute cette innombrable descendance du second degré, et passe directement à la définition de la curiosité. Celle de la singularité ne viendra que bien plus tard. Six caractères principaux distinguent ce texte du développement parallèle dans la *Lectio*.

Il saute aux yeux, tout d'abord, que le prédicateur a laissé tomber toute symétrie littéraire entre les définitions. Lorsqu'il en vient à la singularité, il ne se préoccupe nullement de reproduire, aussi exactement que peut le comporter sa doctrine, la formule même qui définit la curiosité. On se l'expliquerait sans peine s'il s'agissait d'un premier jet. Si le

prédicateur a la *Lectio* sous les yeux, on se demande pourquoi. D'autant que cette négligence stylistique se double d'une indifférence doctrinale. Le prédicateur ne se soucie plus ni de signaler la parenté si étroite de ces deux défauts, ni de montrer en quoi consiste très précisément leur essence. Il serait d'ailleurs fort embarrassé de le faire comme l'avait fait la *Lectio*, pour la raison qu'il inclut dans la définition de la curiosité le trait distinctif qui lui servait à opposer singularité à curiosité : le désir de l'emporter sur autrui caractérise maintenant non la singularité, mais la curiosité. Impossible, ce semble, de considérer ce transfert comme un progrès. L'avidité de connaître inutilement n'emporte, de soi, aucune référence à autrui. C'est seulement avec la singularité que peut apparaître le dessein de s'affranchir des conditions communes. Après avoir trouvé du premier coup les nuances doctrinales les plus exactes, Gerson leur aurait donc préféré la confusion ?

Un quatrième trait ne paraît pas moins significatif. Tandis que la *Lectio* écarte toute sévérité excessive en prévoyant de la façon la plus expresse quantité de circonstances atténuantes, aucune de ces restrictions ne se retrouve dans le sermon. Après avoir été attentif aux réalités psychologiques et avoir pris le plus grand soin de se montrer judicieux et équilibré, Gerson aurait donc durci sa position et rejeté tout ce qui en faisait la sagesse ?

Non content d'écarter toute indulgence, le sermon aggrave, et combien lourdement ! la doctrine de la *Lectio*. Ce geste touche la *singularité*, mais beaucoup plus encore la *curiosité*. Dans la *Lectio*, la singularité est caractérisée par le fait qu'elle s'occupe de thèses insolites. C'est tout. Dans le sermon, elle en fait autant, mais elle fait bien autre chose. Là, c'est d'elle que naît une descendance que le prédicateur n'a pas voulu considérer au début de son exposé ; d'elle et de l'orgueil. En ce nouveau contexte, par conséquent, au lieu d'être fille de l'orgueil, la singularité devient sa conjointe, et elle engendre, aussi bien que lui, toute une famille de vices : paresse, silence obstiné, etc. Cet arbre généalogique trahit un observateur pénétrant des misères humaines, mais il pose au moraliste un problème assez épineux. Si de telles filles naissent de l'orgueil et de la singularité, quel rapport soutiennent donc avec l'orgueil curiosité et incorrigibilité ? Ce ne sont plus ses filles ; elles ne sont plus sur le même plan moral que la singularité. Les perspectives se brouillent. Les lignes si simples, si classiques de la *Lectio* s'enchevêtrent sans aucun profit doctrinal. Le sermon serait postérieur à la leçon ?

S'il en était ainsi, Gerson serait devenu bien sévère pour cette maudite curiosité. Dans sa leçon, il condamne ce vice, mais il n'en considère que les attaches humaines. Dans son sermon, le même vice devient le signe d'un instinct diabolique, ou tout au moins d'une nature corrompue. Le développement imprévu que prend le premier terme de l'alternative suffit à prouver en quel sens penche l'interprétation. Diabolique,

toute curiosité ? Si Gerson n'en était pas convaincu lorsqu'il écrivait sa *Lectio I contra vanam curiositatem in negotio fidei*, pourquoi a-t-il acquis cette certitude ? On ne peut poser cette question sans évoquer une autre relation littéraire, relation sur laquelle j'avais déjà fondé ma décision chronologique et dont on m'a fait remarquer qu'elle ne présentait sans doute pas la solidité que je lui attribuais[1]. En reprenant ici la question pour situer de façon plus précise cette relation en ce complexe auquel elle appartient par toutes ses fibres, je crois que c'est sa solidité, plutôt que sa faiblesse, qui va se trouver manifestée.

Pour le prédicateur du sermon *A Deo exivit*, la curiosité est un signe d'inspiration diabolique. A ce propos, il esquisse une thèse de discernement des esprits. Comme il fait appel à ses lectures, à ses réflexions et à son expérience, sans dire ni laisser entendre qu'il ait déjà écrit quoi que ce soit à ce sujet, j'ai induit de ce silence que ce sermon devait être antérieur au *De distinctione verarum visionum a falsis*, qui est de 1401. S'il en était autrement, on ne voit pas pourquoi l'orateur n'aurait pas ajouté : *et quandam nuper scripsi*. On le voit d'autant moins que, dans le *De distinctione*, la *curiositas* est expressément nommée. Elle constitue l'un des aspects essentiels du premier indice qu'une vision n'est pas d'origine divine[2]. Mais, dira-t-on, rien n'est plus fragile, en général, qu'un argument *a silentio* ; ici, cette fragilité est évidente puisque, pas plus que le sermon, la *Lectio* ne parle du *De distinctione*. Or, aucune hésitation n'est possible sur le rapport chronologique de la *Lectio* et du *De distinctione*. La leçon date de novembre 1402 ; le *De distinctione*, de 1401. Elle lui est donc postérieure. La conséquence critique va de soi : le silence du prédicateur ne prouve nullement que le sermon soit antérieur au *De distinctione*.

Peut-être, mais, à vrai dire, c'est là prendre la question de façon bien superficielle. Je crois, au contraire, que l'intervention de la *Lectio* est de nature à rejeter le sermon *A Deo exivit* en amont du *De distinctione*. Il est, en effet, tout naturel que la *Lectio* ne se réfère pas au *De distinctione* : elle ne contient aucune allusion au caractère diabolique de la curiosité. Mais cette abstention ne peut que donner sa vraie valeur au silence du sermon. Le fait que, survenant après le *De distinctione*, la leçon traite de la curiosité sans conserver aucune référence à une action diabolique quelconque prouve que Gerson, son opuscule sur le discernement des

(1) Cf. A. Combes, *Essai*, t. I, p. 377, et *supra*, p. 333.

(2) Cf. J. Gerson, *De distinctione verarum visionum a falsis*, t. I, col. 47C : « Itaque quoad primam conditionem si cognoveris aliquem qui per superbam curiositatem et vanam laudem atque praesumptionem sanctitatis cupidus sit habere revelationes insolitas, qui se dignum istis reputet, qui in talibus de se narrandis gloriabundus delectetur ; scito quoniam illudi meretur, neque magnipendas si aliquam habuisse revelationem jactanter affirmet : deest enim pondus humilitatis » et 58D : « Praedictorum omnium haec summa est ut examinetur numisma divinae revelationis, si habeat pondus humilitatis absque curiositate et tumoris vanitate ».

esprits une fois construit, a le plus grand souci de ne pas mélanger les questions. Faisant ici de la morale, il ne s'occupe pas de démonologie. Son exposé y gagne en élégance, en limpidité, en efficacité. Le sermon, lui, veut tout dire à la fois. Un tel état d'indifférentiation peut-il être tenu pour postérieur à celui dont la leçon nous révèle que Gerson y est parvenu délibérément après le *De distinctione* ?

Il ne semble pas. Puisque ces trois œuvres ont été certainement composées selon un certain ordre, et puisque nous sommes assurés que la leçon est postérieure au *De distinctione*, placer le sermon après la leçon serait, de ce point de vue, prendre une décision critique contraire au mouvement même de la pensée gersonienne, et le situer entre le *De distinctione* et la leçon serait choisir pour lui la place que l'absence en ce sermon de toute référence à ce traité capital, qui marque une étape essentielle dans l'élaboration de la théologie du chancelier, doit faire considérer comme la moins vraisemblable.

Pour peu que l'on observe de près ces deux textes apparentés mais si différents, on se voit donc contraint par des données qui toutes convergent, de renverser l'ordre que nous avions hypothétiquement adopté. Rien ne permet de considérer le sermon *A Deo exivit* comme postérieur à la *Lectio I contra vanam curiositatem in negotio fidei*. Il est donc à dater, au plus tard, du 23 mars 1402. Mais comme il est plus probablemen antérieur au *De distinctione verarum visionum a falsis* ; comme, d'autre part, la mise au point qui s'est produite d'un texte à l'autre semble dénoncer un assez long intervalle entre sermon et leçon, on préférera le 31 mars 1401, ou même, peut-être, le 27 mars 1399.

Reste un dernier critère, d'autant plus important et délicat à nos yeux que c'est lui qui a fait du sermon *A Deo exivit* une pièce essentielle de notre système chronologique : la référence à l'*Epistola I ad Bartholomaeum*. En essayant maintenant de l'interpréter sans pétition de principe ni aucun recours aux observations que nous venons de multiplier, nous parviendrons peut-être à choisir légitimement entre ces dates. En tout cas, nous ne tarderons pas à constater que la perturbation apportée par l'hypothèse de M. Mourin en notre exégèse de l'évolution gersonienne serait beaucoup plus grave qu'on ne pourrait le supposer à première vue.

Par la liaison que cette référence établit entre le sermon *A Deo exivit* et l'*Epistola I ad Bartholomaeum*, ce dernier critère implique nécessairement l'antériorité de l'*Epistola* par rapport au sermon. De là vient que, désireux de rapprocher autant que les textes le lui permettaient l'*Epistola I ad Bartholomaeum* de l'*Epistola responsalis* par laquelle Jean de Schoonhoven, en 1408, défendit Ruysbroeck contre Gerson, M. Mourin a proposé d'abaisser notablement la date que j'ai attribuée à ce sermon, et de le placer au 8 avril 1406, sinon au 24 mars 1407. Tout ce que nous venons de voir n'est pas de nature à recommander ce rajeunissement, mais il est temps que nous prenions conscience de toutes les conditions

qu'il exige et des répercussions qu'il entraîne. Nous pourrons mesurer ainsi sa gravité.

Pour poser correctement la question, il est tout d'abord nécessaire de rappeler que, du seul fait qu'il se réfère à l'*Epistola I ad Bartholomaeum*, le sermon *A Deo exivit* ne s'établit pas seulement en relation avec l'*Epistola I ad Bartholomaeum* elle-même, mais avec deux autres textes gersoniens qui citent, eux aussi, la même lettre à Barthélemy et dont la position dans le temps ne paraît pas douteuse, à savoir les *Notulae super quaedam verba Dionysii de caelesti hierarchia* et le *De mystica theologia*. J'ai montré naguère que les *Notulae* se situent vers 1400[1], et c'est pendant l'année scolaire 1402-1403 que Gerson a enseigné ses *Considerations de mystica theologia*. Il résulte immédiatement de ces dates que, dans l'hypothèse de M. Mourin, le sermon *A Deo exivit* est le dernier en date des textes gersoniens qui, avant la riposte de Groenendael, fasse allusion à l'*Epistola I ad Bartholomaeum*. Or, d'après les conclusions auxquelles m'avait conduit mon enquête chronologique, j'avais obtenu une relation radicalement différente de ces mêmes textes. Leur ordre de succession, pour moi, était le suivant : *Epistola*, sermon, *Notulae*, *Mystica theologia*. Pour qui se rangerait à l'hypothèse de M. Mourin, il faudrait écrire : *Epistola*, *Notulae*, *Mystica theologia*, sermon. Un tel déplacement aurait les conséquences les plus graves pour l'histoire de la critique gersonienne de Ruysbroeck. En effet, *Epistola*, sermon et *Notulae* coïncident en ceci que leur auteur condamne Ruysbroeck sans nuance et pour le même motif : de ces trois textes, le *De mystica theologia* se distingue par l'absolution qu'il accorde à l'auteur du *De ornatu spiritualium nuptiarum* et par la raison qu'il donne de cette indulgence. Si le *De mystica theologia* est en fin de liste, Gerson a évolué de la condamnation au pardon. Si c'est le sermon qui vient le dernier, l'évolution est plus compliquée et de tout autre nature. Après avoir laissé exploser son indignation et donné à sa sévérité instinctive toute licence de porter la condamnation la plus absolue, Gerson aurait découvert une raison suffisante de tenir Ruysbroeck pour innocent : ce point atteint, une nouvelle étape l'aurait reporté à son point de départ, non sans le conduire à aggraver son verdict initial en le lui faisant étendre, cette fois, jusqu'à l'*Epistola ad fratres de Monte-Dei*[2].

La modification est radicale. Ainsi, Gerson aurait spontanément oscillé de la rigueur à l'indulgence, puis de l'indulgence à la rigueur, et ce que l'*Epistola responsalis* aurait trouvé devant elle, ce n'est pas un juge devenu bienveillant, mais un critique plus intraitable que jamais et solidement réinstallé dans ses formules primitives, après avoir vainement

(1) Cf. A. Combes, *Jean Gerson commentateur dionysien*, p. 417-420, et *Essai*, p. 427-428.

(2) Cf. A. Combes, *Jean Gerson commentateur dionysien*, p. 403-408, 450-452, et le dossier édité dans l'*Essai*, t. I, p. 615-682.

essayé de se convaincre qu'il ferait mieux de pardonner. Tout change, en ces perspectives, et l'on comprend mieux, il faut l'avouer, l'insuccès de Jean de Schoonhoven auprès d'un censeur dont la conscience aurait été déjà soumise à ce flux et à ce reflux.

L'hypothèse de M. Mourin dépasse donc le plan de la chronologie pure pour atteindre le mouvement même des idées et des faits. Si elle nous met enfin en possession des dates réelles, elle nous oblige à écrire une histoire substantiellement différente de celle que j'avais fondée sur ma classification des documents. Il s'agit donc ici d'une option primordiale qui commande toute notre connaissance de l'évolution subie par la critique gersonienne de Ruysbroeck, et qui dépend de la situation relative du sermon *A Deo exivit* et du *De mystica theologia*. Si l'on veut choisir à bon escient, on ne saurait prendre trop de précautions.

La première consiste à distinguer deux réalités historiques qui peuvent trop aisément paraître confondues, mais dont chacune a pourtant son individualité propre et sa valeur de point de repère, à savoir le *cours* sur la théologie mystique et le traité *De mystica theologia*. Pour être tout à fait exact, il faudrait même en distinguer trois, car ainsi que je l'ai montré, le traité *De mystica theologia* a eu au moins deux éditions. Le cours est de 1402-1403, la première édition de 1407-1408, la deuxième de 1422. Lorsque nous parlons du *De mystica theologia*, de quoi parlons-nous ? La différence des dates suffit à faire sentir l'importance de la question en tout problème de chronologie relative, et tout particulièrement en celui qui nous intéresse ici. D'autant que l'élément de comparaison dont dispose l'histoire, ce n'est pas le cours, mais le traité ; donc, au plus tôt, un texte de 1407-1408, et peut-être, seulement, de 1422, car il n'est pas sûr que dans l'état présent de la documentation, on atteigne un seul témoin de l'édition originale[1]. On voit la conséquence. Savoir ce que Gerson a écrit en 1422 ou même en 1407-1408 n'est pas savoir, pour autant, ce que Gerson avait dit en 1402-1403. Découvrir, dans la quarante-et-unième considération du *De mystica theologia* qu'il nous est donné de lire, la preuve que Gerson a jugé orthodoxe le *De ornatu spiritualium nuptiarum* ne permet pas de conclure que ce jugement ait été porté dès 1403. Nous sommes certains qu'il a été formulé au plus tard en 1422. Il est assez probable qu'il remonte à 1407-1408 ; mais, de ce point de vue, nous ne pouvons garantir que le chancelier l'ait proféré dès son cours de 1403.

Ce point nous demeurant inconnu, parce qu'inaccessible, M. Mourin serait autorisé à me faire observer que son hypothèse ne bouleverse pas nécessairement la courbe de l'évolution gersonienne qu'il m'avait paru légitime de tracer. Nous pourrions donc nous entendre. A la condition de ne désigner par le titre *De mystica theologia* que le traité qui, seul,

(1) Cf. A. Combes, *Essai*, t. I, p. 441-566.

est observable, on doit dire que, même dans cette hypothèse, le *De mystica theologia* étant postérieur au sermon *A Deo exivit*, c'est là que se trouve inscrit le dernier mot de Gerson sur Ruysbroeck avant l'intervention de Groenendael. Il n'y a donc pas lieu de discuter cette hypothèse en fonction des diverses références de Gerson à son *Epistola I ad Bartholomaeum* : le sermon *A Deo exivit* peut fort bien dater du 8 avril 1406 sans qu'aucun inconvénient surgisse de cette datation relativement tardive.

Rien n'est moins sûr, en vérité. Car il ne suffit pas de conjecturer l'incognoscibilité radicale du cours sur la théologie mystique pour avoir le droit de manipuler sans discrétion les dates des œuvres qui entourent ce cours ou en dépendent. Tout au contraire, plus ce point demeure obscur, plus il convient de procéder avec prudence. Si la première précaution est de distinguer cours et traité, la deuxième exige que l'on se défende contre une simplification trop rapide. Dire que le cours nous est inconnu et ne juger des rapports du sermon *A Deo exivit* avec le *De mystica theologia* qu'en tenant compte de la première édition du traité, c'est faire pratiquement comme si le cours n'avait pas existé et comme si la position prise en 1403 par Gerson à l'égard du *De ornatu spiritualium nuptiarum* ne constituait pas nécessairement un jalon dans l'évolution de sa critique et un repère par rapport auquel le sermon *A Deo exivit* s'est nécessairement placé. C'est oublier que nous disposons pourtant à cet égard d'un instrument d'investigation aussi robuste que simple, car, la situation étant ce qu'elle est, il nous est permis d'opérer sur ce point par mode de disjonction. Deux hypothèses contradictoires épuisent en effet cette réalité : dans son cours de 1403, ou bien Gerson n'a pas dit sur le *De ornatu* ce que contient son traité, ou bien il a dit exactement la même chose. Ni l'une ni l'autre de ces hypothèses ne doit être considérée *a priori* comme privilégiée ; ni l'une ni l'autre ne doit être traitée par prétérition. Mais du seul fait qu'une telle dualité se présente dès le point de départ, il résulte qu'on ne saurait traiter comme équivalents le schéma qui exprime les relations incluses en l'hypothèse de M. Mourin et celui que j'avais adopté. Dans mon schéma, aucune ambiguïté ne pèse sur le tracé de la courbe : le sermon *A Deo exivit* étant antérieur au cours lui-même, le sens de l'évolution gersonienne est certain. Dans le schéma qui s'imposerait à M. Mourin s'il voulait conserver le même terme de l'évolution gersonienne, un segment coïncide avec le mien, mais il s'introduit un tel élément d'indétermination et une complication telle que les deux interprétations s'avèrent, même dans le cas le plus favorable, irréductibles.

Si l'on ne considère que l'*Epistola I ad Bartholomaeum*, le sermon *A Deo exivit* et le *De mystica theologia*, mon schéma dispose ces trois termes dans cet ordre même de succession. Dès que l'on préfère l'hypothèse de M. Mourin, il faut ou bien faire passer le *De mystica theologia* avant le sermon, ou bien dédoubler ce terme en distinguant cours et traité. Mais une fois cette distinction faite, où placer le cours *De mystica*

theologia ? La réponse ne va pas de soi. Gerson ayant dit dans ce cours ou bien ce que nous lisons, ou bien tout autre chose, et ce deuxième membre de l'alternative se subdivisant à son tour — cette « autre chose » étant ou bien le maintien sans atténuation de la critique initiale, ou bien l'absence de toute allusion à Ruysbroeck et à sa critique — trois hypothèses sont à envisager : identité entre le cours et le traité, continuité du cours avec l'*Epistola I ad Bartholomaeum* et discontinuité entre cours et traité, ignorance de toute critique. Dans la première hypothèse, c'est dès 1403 que se placerait l'absolution de Ruysbroeck : par conséquent, le sermon du Jeudi-Saint 1406 marquerait un repentir du chancelier. Dans la seconde, c'est seulement après le Jeudi-Saint 1406 que se placerait le supplément d'information d'où procédera finalement l'indulgence gersonienne. Dans la troisième, on devrait se demander si le cours sur la théologie mystique n'aurait pas été professé avant que Gerson n'écrivît sa première lettre à Barthélemy. La question n'est donc pas simple. On ne peut s'en tenir à une solution indifférenciée. Il faut choisir.

La troisième hypothèse présente un très vif intérêt, en raison de la question même qu'elle suggère et paraît légitimer. C'est elle, en effet, et elle seule, qui donnerait tout son prix au système chronologique de M. Mourin, car c'est seulement avec elle que l'*Epistola I ad Bartholomaeum* cesserait d'être séparée de l'*Epistola responsalis* par un espace de temps dont la longueur est un défi aux vraisemblances. Si la première ou la deuxième hypothèse étaient vraies, si, même en cette troisième hypothèse, on devrait renoncer à transporter le *De mystica theologia* avant l'*Epistola I ad Bartholomaeum*, cette *Epistola I*, étant nécessairement antérieure au cours *De mystica theologia*, se placerait par le fait même notablement avant octobre 1402, c'est-à-dire au moins six ans avant la réplique de Groenendael. Le délai est inférieur, je l'avoue, aux neuf ans que réclame mon système, mais il est encore trop considérable pour être vraiment satisfaisant. Or — malheureusement pour les vraisemblances — notre documentation est telle qu'il est impossible de placer l'*Epistola I ad Bartholomaeum* après le cours *De mystica theologia*. Sur la voie de ce transfert, qui constituerait une remarquable facilité, quelques obstacles se dressent, dont un particulièrement infranchissable : les *Notulae super quaedam verba Dionysii de caelesti hierarchia*. Quelle que soit la date exacte de ce commentaire dionysien, je n'ai pu démontrer son authenticité gersonienne sans prouver qu'il est antérieur, non seulement au traité *De mystica theologia*, mais encore assurément au cours qu'il préfigure, amorce et prépare. Antérieur au cours *De mystica theologia*, ce commentaire est certainement postérieur à l'*Epistola I*, dont il reproduit une formule[1]. Impossible, dès lors, de conjecturer l'existence

(1) Cf. A. Combes, *Jean Gerson commentateur dionysien*, p. 397-403, et p. 323 et note 1.

d'une forme quelconque du *De mystica theologia* qui serait plus ancienne que la première lettre à Barthélemy. Voilà qui n'arrange pas les choses, car, rejetée en amont des *Notulae*, l'*Epistola I* paraît se rapprocher singulièrement de la date que je lui ai assignée.

Plus fatale encore au système qui résulterait de la conjecture de M. Mourin se révèle la première hypothèse. Si Gerson, dans son cours de 1403, a dit littéralement ce que nous lisons dans son traité *De mystica theologia*, la position que lui prête ce système défie les vraisemblances les plus élémentaires. Ayant renoncé, dès 1403, à maintenir sa condamnation de Ruysbroeck, le chancelier serait revenu, le 8 avril 1406, sur cette rétractation ; puis, en 1407-1408, changeant une fois encore de sentiment, il aurait abandonné et l'*Epitola I ad Bartholomaeum* et le sermon *A Deo exivit*, pour ne plus retenir que des motifs de miséricorde. Si l'on se rend compte des conditions dans lesquelles elle se serait produite, pareille oscillation, sur un tel sujet, en un tel esprit, revêt tous les caractères de l'improbabilité. En 1403, devant ses étudiants, le chancelier Gerson, critique de Ruysbroeck, se rétracte, et il dit pourquoi. Le 8 avril 1406, prêchant devant l'Université, le même chancelier renonce au point de doctrine qu'un supplément d'information lui avait permis d'atteindre en 1403, et il archaïse en reprenant les termes mêmes fixés dès le début par lui en son *Epistola I ad Bartholomaeum*, cette lettre dont il avouait en 1403 qu'elle manquait d'objectivité. Chose étrange, cette conversion s'opère sans la moindre allusion à celle qui l'avait précédée, sans la moindre explication sur les raisons qui ont pu motiver un retour si imprévu à l'origine. A peine revenu à son premier sentiment, Gerson l'abandonne pour publier, en 1408, le texte même du cours où il avait fait amende honorable à Ruysbroeck ; abandon et publication semblent aller de soi, car l'auteur n'éprouve aucune inquiétude sur l'impression que pourront produire, dans le milieu universitaire auquel ces discours ou écrits s'adressent, ses palinodies et tergiversations. Convaincu, avant 1403, que Ruysbroeck a soutenu une doctrine erronée, il se convainc, en 1403, que cette doctrine est orthodoxe, et il le dit officiellement ; de nouveau convaincu, en 1406, de son caractère hétérodoxe, et le dénonçant dans le même milieu mais sans révéler le motif déterminant de son retour en arrière, il lui suffit, en 1408, de donner au public son cours de 1403, pour se sentir de nouveau convaincu que Ruysbroeck est innocent, et pour le déclarer, sans paraître se souvenir qu'il a dit deux fois le contraire ni craindre que l'on ait bien du mal à croire un censeur si prompt à se contredire. Une telle versatilité, que ne soutient aucune discussion technique, doit être tenue pour si hautement invraisemblable que, sauf preuve du contraire, la critique soit autorisée à la juger impossible. A moins que des textes formels n'établissent quelque jour que les choses se sont bien passées ainsi, les deux hypothèses ici conjuguées se présentent comme incompatibles. Ou bien le sermon *A Deo exivit*

est antérieur au cours sur la théologie mystique, ou bien Gerson n'a pas dit en 1403 ce qu'il a écrit en 1407-1408.

Que Gerson n'ait pas dit en 1403 ce qu'il a écrit en 1407-1408, c'est notre seconde hypothèse. Nous y voici ramenés par l'exclusion des deux autres. Si c'est elle qui atteint la réalité des faits, la conjecture de M. Mourin redevient plausible, du point de vue limité qui est ici le nôtre. D'autre part, mon interprétation de l'évolution gersonienne retrouve son exactitude, à cela près qu'il faut alors retarder de six ou sept ans le mouvement vers l'indulgence que j'ai placé entre 1400 et 1402. Deux raisons convergentes nous détournent pourtant de penser que cette hypothèse puisse jamais être vérifiée.

D'abord, une raison de psychologie gersonienne générale où s'enracine, ici, une exigence d'accord de Gerson avec lui-même. Si c'est, pour la première fois, en 1407-1408 que Gerson passe, au sujet de Ruysbroeck, de la sévérité à l'indulgence, quand le chancelier enseigne que le *De ornatu spiritualium nuptiarum* peut être interprété favorablement, il a derrière lui plusieurs déclarations contraires : non seulement l'*Epistola I ad Bartholomaeum*, les *Notulae* et le sermon *A Deo exivit*, mais cette quarante-et-unième considération même qui, par hypothèse, avait prolongé purement et simplement la condamnation portée par l'*Epistola I*. En publiant ce texte, Gerson en modifie donc le sens sur un point capital. Il le ferait sans le dire ? Ce n'est pas dans son caractère. En vrai penseur soucieux de la continuité de ses idées ou de l'exacte interprétation qu'il lui incombe d'en procurer, Gerson se cite souvent, d'un ouvrage à l'autre. Ce trait est bien connu. Mais ici, ici où l'une de ses positions doctrinales subit un déplacement très notable, l'auteur du *De mystica theologia* ne peut définir son jugement nouveau sur Ruysbroeck sans rappeler celui qui l'avait précédé et donner la raison qui justifie cette modification substantielle[1]. Or, le texte qu'il allègue est une lettre privée, ignorée en tant que telle des milieux universitaires auxquels s'adresse ce traité, et connue seulement des auditeurs ou lecteurs de son sermon *A Deo exivit*, grâce à une référence rapide et fort réduite. Si, dans son cours sur la théologie mystique, il avait adopté, prolongé, publié ce jugement sévère qui, à ses propres yeux, est devenu plus probablement illégitime, le scrupuleux chancelier aurait-il omis de signaler que sa rétractation portait sur une thèse enseignée naguère par lui à la faculté de théologie et constituait une innovation radicale dans l'élaboration même de sa théologie mystique ?

(1) Cf. J. Gerson, *Considerationes de mystica theologia*, 41 ; éd. A. Combes, *Essai*, t. I, p. 669-670 : « Contra hunc errorem scripsi dudum epistola quamdam, licet dictus auctor in aliis quibusdam scriptis suis errorem istum correxisse videatur, ponendo quod talis anima semper manet in esse suo proprio quod habet in genere suo, sed tantummodo similitudinarie dicitur transformari sicut amantium dicimus *cor unum et animam unam* : quod utique concedimus ».

On se sent d'autant plus pressé d'en douter que — et c'est ma deuxième raison — dans un texte postérieur de peu à son *De mystica theologia*, Gerson revendique le mérite d'avoir spontanément revisé son impression première sur le *De ornatu spiritualium nuptiarum*, et, distinguant deux modes de rétractation, affirme s'être efforcé de justifier Ruysbroeck non seulement par écrit mais de vive voix. Il fait plus : il fixe lui-même de la façon la plus précise le point autour duquel s'est articulée son évolution. A partir du moment où il fut informé que, dans un autre ouvrage, Ruysbroeck professait expressément la permanence de la créature en son être propre, le critique du *De ornatu* renonça à sa condamnation initiale et poussa la loyauté jusqu'à se faire le défenseur de sa victime[1]. Une telle déclaration souligne avec tant de force l'incompatibilité incluse en la première hypothèse envisagée qu'elle confirme de façon éclatante notre conclusion. A moins d'être résolu à reconstruire l'histoire contre toutes les données textuelles, on doit tenir pour certaine l'alternative à laquelle nous a conduits l'examen de cette première hypothèse : ou bien Gerson n'a pas dit en 1403 ce qu'il écrit en 1408, ou bien le sermon *A Deo exivit* est antérieur au cours sur la théologie mystique. Puisque en effet, telle que Gerson lui-même la connaît et la décrit, son évolution est à deux temps, et à deux temps seulement ; puisque c'est le supplément d'information en matière de doctrine ruysbroeckienne qui marque le passage du premier au second et puisqu'il n'y a pas eu de retour en arrière, le sermon *A Deo exivit* est nécessairement placé avant ce supplément. Or, tel qu'il est parvenu jusqu'à nous dans tous les manuscrits connus de moi, le texte de la quarante-et-unième considération du *De mystica theologia* attribue de la façon la plus expresse à la connaissance d'autres œuvres ruysbroeckiennes l'indulgence de Gerson à l'égard de la doctrine naguère condamnée[2]. C'est donc avant ce texte que se situe le sermon. Ce texte peut-il ne dater que de 1408, ou remonte-t-il à 1403 ?

Nous débouchons ici en plein mystère. Peut-être avons-nous pourtant de quoi jeter sur la plus obscure des questions une lumière qui ne sera pas trompeuse. Une première remarque ne doit être ni forcée ni omise. Lorsque nous supposons que Gerson n'aurait pas dit en 1403 ce qu'il a écrit en 1408, cela signifie que l'auteur du *De mystica theologia* aurait

(1) J. Gerson, *Epistola II ad Bartholomaeum* ; éd. A. Combes, *Essai*, t. I, p. 800, l. 1-17 : « Vide, quaeso, o lector, si modestior esse poterat sermo meus, addito quod postmodum, tam verbis quam scriptis, excusare conatus sum praedictum actorem, postquam innotuit michi quod in alio loco plus expresserat quod creatura nullo modo perdit esse suum quod habet in proprio genere. <...> Videbit hoc quod dico verum esse qui forsan inciderit in tractatulum unum quem *de theologia mystica* tam *speculative* quam *practice* conatus sum ordinare <...>. Notetur locus ille ubi theologia mystica differentiam hanc a litteratoria ponitur inter ceteras habere *quia unit et transformat* ».

(2) Et même dans le texte expurgé du ms. **W** ; cf. A. Combes, *Essai*, t. I, p. 670, 825, 869.

primitivement conçu une quarante-et-unième considération sans Ruysbroeck. Est-ce possible ?

Ce serait très vraisemblable si l'on pouvait dissocier radicalement le traité du cours oral, et déclarer en conséquence que l'on ignore tout de la structure même des leçons primitives. Mais on doit tenir pour beaucoup plus probable qu'une telle dissociation serait illégitime. Le prologue du traité *De mystica theologia* se rattache de la façon la plus immédiate à la deuxième *Lectio contra vanam curiositatem in negotio fidei*, qui est de peu postérieure au 11 novembre 1402[1], et tout invite à penser que, si les circonstances ont obligé Gerson à étaler son enseignement de la mystique sur une période beaucoup plus étendue qu'il ne semble l'avoir prévu[2], elles ne lui ont pas laissé le loisir de refaire ce qu'il avait déjà fait. Nous savons qu'il en a été ainsi pour le *De vita spirituali animae*[3]. Rien ne suggère que le *De mystica theologia* ait été autrement traité. Tout ce que l'on a le droit de conjecturer, ce sont des retouches de détail. L'allusion à la docrine ruysbroeckienne contenue dans la quarante-et-unième considération serait-elle de ce nombre et constituerait-elle une addition contemporaine du traité ?

Il va sans dire que l'on ne saurait avoir, à cet égard, la moindre certitude proprement dite. Gerson rapprochant, en cette considération, plusieurs thèses apparentées ne nous permet pas de savoir si son exposé s'est trouvé complet du premier coup ou n'a reçu sa forme définitive qu'en cours de rédaction. N'exagérons pas, toutefois, nos ignorances, car un point peut être mis hors de doute : le sort de la référence ruysbroeckienne est indissociable du deuxième alinéa tout entier. Lorsque Gerson commence l'énumération des thèses inacceptables et cite d'abord les insensés qui ont enseigné la défection ontologique totale de l'esprit humain, il nomme à ce propos trois auteurs : saint Bernard, Amaury de Bène et l'auteur du *De ornatu spiritualium nuptiarum*. Cette dernière référence ne serait-elle pas primitive ? Impossible de le penser, car

(1) Cf. J. Gerson, *Lectio II contra vanam curiositatem in negotio fidei*, t. I, col. 106B : « Et sic est finis hujus lectionis. Intelligentia clara et sapida eorum quae creduntur ex Evangelio, quae vocatur Theologia mystica, conquirenda est per poenitentiam magis quam per solam humanam investigationem. Et circa hoc pertractabitur id, an magis per poenitentem affectum quam per investigantem intellectum Deus in via cognoscatur », et *Considerationes de mystica theologia*, Prologus ; éd. A. Combes, *Essai*, t. I, p. 504 : « Astrinxit me promissio novissima id aggredi quod vestram exspectationem repetere nunc sentio, ostendere scilicet an cognitio Dei melius per paenitentem affectum quam per intellectum investigantem habeatur ». La *Lectio II* a suivi de peu la première, qui est datée, t. I, col. 93D, du mercredi avant la Saint-Martin d'hiver, c'est-à-dire du 8 novembre 1402.

(2) Cf. J. Gerson, *De theologia mystica practice conscripta*, prol., t. III, col. 399 : « Tractantes in lectionibus nostris jam a multo quamvis interrupto tempore de theologia mystica... ». Commencé en 1402, le traité n'a été composé et publié intégralement qu'en 1408.

(3) Cf. A. Combes, *Jean Gerson commentateur dionysien*, p. 119, note 1.

l'énoncé même de la thèse commune dépend étroitement de l'*Epistola I ad Bartholomaeum*[1]. Au moment où le professeur parle de l'*Epistola ad fratres de Monte Dei* et introduit Amaury de Bène, c'est déjà au *De ornatu* qu'il pense. Ou bien ce paragraphe entier est une addition relativement tardive, ou bien la référence au *De ornatu spiritualium nuptiarum* appartient à sa forme originelle.

Que ce paragraphe ne soit pas primitif, c'est ce qui paraît peu probable, car c'est vraiment cette doctrine *maxima* qui inspire l'interprétation gersonienne des thèses citées après elle ; c'est elle qui donne le ton à cette réfutation générale ; c'est en vue de l'éliminer sans retour que le chancelier s'efforce de dégager une notion correcte de la transformation d'amour. Ou bien donc le cours sur la théologie mystique différait du traité *De mystica theologia* à un degré qui défie toute vraisemblance, ou bien la référence au *De ornatu* appartient au cours professé en 1403.

Un fait, d'ailleurs, doit dominer nos interprétations. C'est par le choc du *De ornatu* que Gerson a été attiré vers ces problèmes transcendants et c'est en fonction de son *Epistola I ad Bartholomaeum* qu'il a dû conduire sa spéculation sur la mystique. On comprendrait mal, dès lors, qu'arrivant à ce point crucial, il se fût plus préoccupé d'Amaury de Bène que de Ruysbroeck. Tout se passe comme si le chancelier parisien n'avait élaboré sa propre doctrine mystique qu'en vue de définir la vérité traditionnelle contre l'aberration ruysbroeckienne et avec le souci de vérifier la légitimité de sa réaction initiale au contact du *De ornatu*.

Une deuxième remarque confirme cette induction. Dans le témoignage gersonien que nous apporte l'*Epistola II ad Bartholomaeum*, un point paraît doué d'une consistance invincible : c'est la distinction entre les deux modes de rétractation dont Gerson se fait gloire : oralement et par écrit. Or, il est tout d'abord certain que ce témoignage survient très peu de temps après la publication du *De mystica theologia*, peut-être quelques jours ou quelques semaines à peine, et tout au plus deux ans après le sermon *A Deo exivit*, si ce sermon a été prononcé le 8 avril 1406. Dans cette hypothèse, Gerson aurait maintenu au moins jusqu'au 8 avril 1406 sa condamnation de Ruysbroeck. L'*Epistola I ad Bartholomaeum* ne pouvant, en toute hypothèse, être postérieure aux *Votulae*, c'est-à-dire à 1402, c'est un minimum de quatre ans qu'il faudrait attribuer à cette attitude de censeur inflexible. Et l'indulgence ? N'ayant commencé qu'après le sermon, n'ayant pu survenir qu'après de nouvelles lectures, de nouvelles réflexions, quand aurait-elle pris corps et commencé à s'exprimer ? Peu de temps avant l'*Epistola II ad Bartholomaeum*. S'il en était ainsi, Gerson serait responsable d'avoir laissé longtemps peser son verdict injuste sur un innocent, et c'est à peine si son évolution vers plus de clémence aurait eu le temps de se manifester. Le ton de sa

(1) Cf. A. Combes, *Essai*, t. I, p. 667, note b.

réplique serait un peu forcé. Si la condamnation n'a pesé sur Ruysbroeck que durant les quelques mois qui séparent, dans mon système, l'*Epistola I* des *Notulae* ou, au maximum, du cours de 1402-1403, tandis que — la rétractation ayant été rendue publique dès ce cours de 1403 — il y a déjà cinq ans que le censeur imprudent a rendu justice à sa victime, on s'explique au mieux que Gerson rejette tout cela dans un passé déjà révolu et prenne de haut l'apologie qui prétend redresser une situation qu'il a depuis longtemps rétablie de ses propres mains. Il faut aller plus loin. La formule gersonienne *tam verbis quam scriptis* paraît devoir être interprétée en fonction de la référence que Gerson donne immédiatetement pour la justifier. Or, cette référence est unique, et c'est, dans le traité *De mystica theologia*, la quarante-et-unième considération[1]. Si tel est le sens de *scriptis*, tel doit être, sans doute, le sens de *verbis* : aussi bien dans son cours que dans son traité — c'est une anticipation qu'il vaut la peine de noter ! — Gerson a réparé son injustice. Il renvoie Barthélemy à son œuvre écrite, parce qu'elle lui est seule accessible ; mais il prend soin de l'informer que la rétractation est bien antérieure à la rédaction de cette œuvre. Il n'est pas sûr que le chartreux comprenne qu'il s'agit du cours lui-même. Mais Gerson sait à quoi il pense, et cela suffit.

Devant cet ensemble de données ou de suggestions, la seconde hypothèse exhibe une singulière fragilité. Pour nous en contenter, il faudrait que nous y fussions acculés par la pression des textes. Tel n'est certes pas le cas. Ce ne sont pas les textes qui nous ont conduits à cette quasi-impasse : c'est le bouleversement de mon système chronologique. Qu'on y revienne, tout s'éclaire.

Tout, y compris la situation du sermon *A Deo exivit* par rapport aux *Notulae*, car tenir compte de cette relation est la troisième précaution dont il serait néfaste de se dispenser en ce problème. Deux points sont ici manifestes. Ils résultent des recherches que j'ai naguère conduites sur les *Notulae*. Sans y revenir, on doit tenir pour certain d'abord que les *Notulae* sont postérieures à l'*Epistola I ad Bartholomaeum* et au sermon *A Deo exivit*, puisque la formule en laquelle elles coulent la thèse ruysbroeckienne qu'elles évoquent résulte d'une contamination entre le texte correspondant de l'*Epistola I* et celui du sermon[2] ; ensuite, que les *Notulae* sont antérieures, non seulement au traité *De mystica theologia*, mais à toute élaboration doctrinale méthodiquement conduite par Gerson sur ce sujet, donc au cours lui-même[3]. J'ai placé cette esquisse de commentaire autour de 1400. S'il fallait garder précisément cette date, celle

(1) J. Gerson, *Epistola II ad Bartholomaeum*, p. 800, l. 9-17, citée *supra*, p. 455, note 1.

(2) Cf. A. Combes, *Jean Gerson commentateur dionysien*, p. 323, note 1.

(3) Cf. A. Combes, *Jean Gerson commentateur dionysien*, p. 397-400, 401-402, 409-411.

du 27 mars 1399 pour le sermon *A Deo exivit* en recevrait une singulière garantie. Mais un jeu d'un ou deux ans n'est pas impossible. Si l'on descend en 1401, rien n'est changé pour le sermon, puisque 1400 ne peut convenir à aucun sermon gersonien du Jeudi-Saint. 1402 est la limite inférieure pour les *Notulae* : il semble que ce serait rapprocher beaucoup le sermon du cours sur la théologie mystique et de la rétractation qui le caractérise. C'est vers 1401 ou 1399 que ce dernier repère nous conduit avec le maximum de vraisemblances. Nous verrons s'il est possible de serrer la réalité de plus près. Quoi qu'il en soit, la convergence de tous nos moyens de recherche sur la même période est un fait très frappant. A supposer que nous ne puissions pas rejoindre 1399, nous sommes encore plus certains que ce n'est pas vers 1406 qu'il convient de regarder.

e) Le sermon « Ad Deum vadit »

Ce sixième terme de notre cycle est à placer, selon les indications de nos schémas, entre 1396 et 1407. A le prendre en lui-même, sans tenir compte de toutes nos acquisitions, c'est le plus pauvre en éléments pouvant servir de repères chronologiques.

On n'y trouve aucune allusion au schisme, mais ce silence doit être tenu pour entièrement dépourvu de signification, car, de la première à la dernière ligne de ce discours, il n'est rien qui ait pu incliner la pensée du prédicateur vers une prise en considération de cette réalité politique. Ne s'occupant que de l'Eucharistie et de l'amour qui lui est dû, Gerson oublie complètement la situation générale de l'Église et du monde. Voici, dès lors, tout ce qui peut actuellement nous intéresser en ce texte essentiellement théologique.

Dieu opère dans l'Eucharistie une multitude de merveilles. En les rappelant à ses auditeurs, le prédicateur les prie d'observer qu'il aurait fort bien pu tirer argument du fait que la nature offre à nos sens quantité de phénomènes surprenants pour conclure que les merveilles qui échappent à nos sens ne heurtent pas nécessairement la raison. Mais deux motifs l'ont détourné de s'arrêter sur ce point. D'abord, le fait qu'il estime avoir rempli ce programme ailleurs de façon suffisante ; ensuite, la nécessité où il se trouve de traiter ici un autre sujet. *Ailleurs ?* J'ai déjà fait état de cette déclaration, tout en refusant d'admettre qu'elle nous renvoie aux sermons sur la Sainte-Trinité ou sur l'Eucharistie, et en supposant que Gerson pense plutôt à une œuvre théologique plus développée et plus technique[1]. Ce refus doit être nuancé. A vrai dire, si l'on pouvait être assuré qu'il s'agit ici du sermon *Si terrena dixi vobis*, où Gerson étale aux regards des fidèles qui l'écoutent une large fresque des merveilles de la nature[2], on tiendrait avec ce sermon *de Trinitate*

(1) Cf. A. Combes, *Essai*, t. I, p. 375.
(2) J. Gerson, Sermon *Si terrena* ; t. III, col. 1279A-B.

un *terminus a quo* assez ferme. Antérieur d'un an au *Videmus nunc*, le sermon *Si terrena* est, selon toutes vraisemblances, du 29 mai 1401. Le sermon *Ad Deum vadit* ne pourrait, dès lors, être antérieur au 23 mars 1402. Mais il reste beaucoup plus probable que Gerson ne se réfère pas ici à son sermon *Si terrena*. Dans ce sermon, en effet, les merveilles de la nature sont alléguées, non pas du tout pour engager les auditeurs à ne pas juger antirationnels les miracles surnaturels, mais afin de réprimer une curiosité qui entendrait pénétrer audacieusement le mystère de l'adorable Trinité[1]. La fin poursuivie de part et d'autre étant diamétralement opposée, il semble difficile que Gerson se croie dispensé par ce sermon sur la Trinité de développer les considérations que demanderait sa méditation sur le caractère rationnel des merveilles eucharistiques. A cet égard, je n'ai rien à rétracter. En revanche, je me sens tout disposé à concéder, si l'on ne trouve pas mieux, que Gerson s'appuie ici sur son sermon *Memoriam fecit mirabilium suorum misericors et miserator Dominus*, parce que, consacré à l'Eucharistie, il montre qu'il y a dans la nature des merveilles si incompréhensibles qu'il n'est pas déraisonnable de croire aux merveilles de l'Eucharistie[2]. Tel est le sentiment de M. Mourin. On peut, me semble-t-il, s'y ranger, au moins provisoirement, sans imprudence, d'autant que le dessein avoué de ce sermon de Fête-Dieu est d'exposer les merveilles du Saint-Sacrement[3].

Jusqu'à plus ample informé nous considérerons donc le sermon *Ad Deum vadit* comme postérieur, et sans doute de peu, au sermon *Memoriam*. A

(1) Il en va de même dans le sermon *In nomine Patris*, t. III, col. 1593C-1594A (ms. B. N. fr. 24841, fol. 335v°-336r°), où le prédicateur tire argument des mystères de la nature pour suggérer qu'il faut *a fortiori* admettre que Dieu soit mystérieux : « En surplus nous veons que neus ne pourrions vivre sans foy, mesmement en choses quotidiennes.. »

(2) J. Gerson, Sermon *Memoriam fecit mirabilium suorum ;* ms. B. N. fr. 24841, fol. 50r°-v° : « Je reviens aux argumens de mescreance et vueil monstrer aux humbles que les juifs d'une part et generalement toutes personnes de raison pevent appercevoir teles merveilles ou auxi grandes ou gouvernement de tout le monde se les merveillez n'estoient si communes lesquelles on ne peut en plus comprendre parfaitement ne que on peut comprendre le mistere du saint sacrement de l'autel ou quel Dieu a fait memoire de ses merveilles en donnant ceste viande a ceulx qui le redoubtent. Se tu donnez merveillez comment pain se converti ou vray corps de Jhesucrist, pense comment pain et vin materiel se convertist bien en estomac partie en char partie en sang et partie en os, partie en ners, partie en moelle partie en cheveulx partie en ongles, comment pierrettes tresdures se convertissent aussi ou ventre des coulons et fer en l'ottrusse et cendre se mue en voirre, un oef en un pan, un petit glan en un si grand chesne. Mil et mil sont telles mutacions, desquelles on ne scet aultre raison fors que on les voit a lueil » ; cf. t. III, col. 1287D-1288D.

(3) J. Gerson, Sermon *Memoriam ;* ms. B. N. fr. 24841, fol. 46v° : « A bien et joie soit retournée ceste belle et solennelle procession. Or sommes ycy pour en parler, pour exposer son misteres et les tres grans merveilles de ce glorieux sacrement comme dit nostre theme : nostre seigneur piteux et doulx a fait memoire de ses merveilles et s'est donné viande a ceulx qui le doubtent » ; cf. t. III, col. 1283D.

quelle date nous conduit cette relation ? Pour en décider, il faudrait que le sermon *Memoriam* fût daté. Il ne l'est pas, et rien ne permet encore de fixer ce point capital. En tout son texte, aucun trait qui le relie à des circonstances connues. A peine si l'on peut proposer deux observations, d'ailleurs convergentes. Ce sermon appartient à la famille des discours interrompus faute de temps. J'ai constaté qu'il y avait sans doute dans une telle contraction *in extremis* un trait de jeunesse. Par là, le sermon *Memoriam* s'apparente aux quatre premiers de la série du Jeudi Saint, non au cycle *Paenitemini*. D'autre part, solidement charpenté, lesté de substance théologique, construit en grande partie comme une discussion scolastique, ce sermon n'accorde aucune place à la mystique proprement dite. Il est vrai qu'en concluant l'orateur n'hésite pas à aller aussi loin que sa doctrine veut le porter. Hardiment, il énonce la thèse que, par l'Eucharistie, l'homme devient intérieurement dieu[1]. La thèse est capitale, mais l'orateur se contente de la poser : il n'étudie ni la modalité de cette métamorphose ni le genre de vie spirituelle qu'elle entraîne. Or, ainsi que nous allons le voir, c'est avec le sermon *Ad Deum vadit* qu'apparaît, dans le cycle du Jeudi-Saint, la mystique gersonienne proprement dite. Il semble donc que *Memoriam* soit antérieur et au sermon *Ad Deum vadit* et aux soucis techniquement mystiques du chancelier. Peut-être est-il à situer non loin de l'*Epistola I ad Bartholomaeum*, car, à peine l'orateur a-t-il énoncé sa thèse audacieuse, il s'empresse de préciser qu'il ne s'agit pas là d'identité de nature, mais d'imitation et de participation[2]. On retrouve là les soucis et le langage du critique de Ruysbroeck[3]. Mais le rapprochement ne peut être pressé, car rien ne permet de savoir si un tel texte a été écrit avant ou après l'*Epistola I ad Bartholomaeum*.

Très probablement postérieur au sermon *Memoriam*, le sermon *Ad Deum vadit* est certainement plus tardif que l'*Epistola I ad Bartholomaeum*, puisque, quelles que soient les conclusions auxquelles nous devions aboutir, Gerson a écrit à Barthélemy Clantier avant de prêcher son sermon *A Deo exivit*. Il l'est même sans doute assez notablement, car, ici, le prédicateur paraît plus semblable à l'auteur du traité *De mystica theologia* qu'au farouche censeur de Ruysbroeck. Quiconque, enseigne-t-il, use convenablement de l'Eucharistie devient ami de Dieu. Tout est donc commun à Dieu et à lui, et c'est encore trop peu dire : il devient

(1) J. Gerson, Sermon *Memoriam* : ms. cit., fol. 53v° : « et briefment se fait en l'omme presque telle mutacion comme ou saint sacrement, quer en figure d'omme par dehors l'omme est fait dieu par dedens ».

(2) J. Gerson, *l. c.*, à la suite : « Dieu, entendez sainement par imitation et participation non pas par nature ». E. Du Pin, t. III, col. 1291B, a mal compris et coupé : « et in brevi fit in homine talis mutatio per sanctum hoc sacramentum : quia in figura ex homine ad extra homo est factus Deus intra Deum. Intellige sane per imitationem, et participationem ; non autem per naturam ».

(3) Cf. J. Gerson, *Epistola I ad Bartholomaeum*, éd. A. Combes, p. 625-626.

une seule chair, un seul esprit avec Dieu[1]. La formule est si énergique, elle laisse Gerson si parfaitement indifférent aux méprises possibles, que l'atmosphère n'est plus ni celle de l'*Epistola I ad Bartholomaeum*, ni celle du sermon *A Deo exivit*, ni même celle des *Notulae*. Lorsqu'il professe pareille unité de chair et d'esprit, Gerson a dépassé les surprises et les inquiétudes dont ces trois textes apportent le témoignage jusqu'à nous : il a atteint le point d'où nous voyons l'auteur de la quarante-et-unième considération du *De mystica theologia* juger sereinement la controverse. Ce sixième sermon se présente donc par là comme assez éloigné du précédent et plus rapproché des cours sur la Théologie mystique. Si les données chronologiques le permettent on conjecturera volontiers qu'il doit y avoir un écart de deux ou trois ans, plutôt que d'une seule année, entre ces deux sermons consécutifs du Jeudi-Saint.

Il est d'ailleurs manifeste qu'au moment où il compose ce sixième sermon, Gerson s'oriente vers cette mystique affective dont il fait, autour de 1402, l'objet dominant de son étude et de ses désirs. Assurément, le sermon *A Deo exivit* constitue déjà un document très important sur la mystique gersonienne, mais la mystique dont certains thèmes fondamentaux soutiennent le premier point de ce sermon diffère radicalement de la théologie mystique à laquelle le chancelier consacrera le plus clair de sa vie et de ses recherches techniques. C'est une mystique cosmique, tandis que la mystique dont Gerson s'occupera définitivement est une expérience affective où seule paraît compter la relation immédiate et intime de l'homme avec Dieu. Or, cette théologie mystique ne pénètre les sermons du Jeudi-Saint qu'avec le sixième numéro de la série, ce sermon *Ad Deum vadit*.

On se tromperait d'ailleurs de la façon la plus dommageable à nos opérations critiques si l'on prenait cette pénétration pour une invasion. Ayant déjà tiré argument de cette orientation vers la mystique pour situer le sermon *Ad Deum vadit* immédiatement avant le cours *De mystica theologia*[2], j'ai provoqué l'objection suivante : pourquoi parler du *cours* plutôt que du *traité*, sinon parce que vous tenez à découvrir un repère chronologique aussi reculé que possible ? Puisque nous savons que le traité *De mystica theologia* date de 1407-1408, voici une hypothèse qui vaut bien la vôtre : Gerson a dû composer son sermon *Ad Deum vadit* au moment où il élaborait ou publiait son traité de mystique, donc autour de 1407-1408. Ainsi se trouverait confirmée, sur ce point, l'hypothèse de M. Mourin.

En réalité, l'objection est faible, précisément parce que la mystique

(1) J. Gerson, Sermon *Ad Deum vadit;* t. III, col. 1136A : « Nam cum ex vetere Proverbio : *Amicorum omnia sunt communia;* et omnis utens hoc viatico, utens, inquam, non abutens, sit amicus Dei, immo una cum ipso caro et spiritus : nam in eo manet, et Deus in eo ».

(2) Cf. A. Combes, *Essai*, t. I, p. 376.

n'est pas tout pour le prédicateur d'*Ad Deum vadit*. Elle se présente à lui comme une découverte relativement nouvelle, mais elle ne détermine pas la structure de son sermon. Il sait — il ne savait pas, semble-t-il, cinq ans plus tôt — que l'amour l'emporte sur la connaissance. Il le dit. Il sait que cet amour pénétrant des réalités inaccessibles à l'intelligence, c'est cela, cette théologie mystique, autrement dit cachée, qui, bien qu'elle soit la science propre aux catholiques, n'est connue qu'individuellement, par chacun de ceux qui en font l'expérience. Il sait que ce domaine est garanti par les plus hauts exemples et que le seul moyen de le connaître est de l'explorer en le parcourant à pas d'amour[1], mais lorsqu'il essaie de mettre cette doctrine en mouvement en entraînant de plus en plus son auditoire vers les profondeurs de cet amour intime[2], il s'en faut de beaucoup que la réalisation réponde au désir. Ni techniquement, ni affectivement, le prédicateur ne paraît s'être avancé beaucoup sur cette voie nouvelle. Après avoir piétiné sur place en répétitions et instances qu'alourdissent des procédés de dialectique scolaire, il renonce, et se sent soudain pressé de conclure par un amour de la brièveté qui n'a jamais été moins naturel[3]. A moins d'avoir pris le parti de raisonner contre toutes les vraisemblances psychologiques, on ne peut admettre que l'auteur d'un tel sermon ait derrière lui le cours *De mystica theologia*, la longue expérience spirituelle de 1402 à 1408, et la rédaction du traité complet, y compris cette partie pratique qu'inspire tant de maturité. Non, il y tend ; mais s'il commence à discerner le but vers lequel l'entraîne sa grâce propre, il n'a encore ni parcouru la route qui seule peut y conduire, ni acquis l'érudition qui pourrait compenser la pauvreté de

(1) J. Gerson, Sermon *Ad Deum vadit* ; t. III, col. 1139A-B : « Haec est Theologia mystica, id est, occulta ; haec scientia propria Catholicorum, hoc manna absconditum, hic calculus, in quo est *nomen novum*, quod *nemo novit nisi qui accipit*. Apoc. II, 17. haec ambulatio ad Deum, exemplo Moysi in monte et divina caligine, quae ambulatio magis potest suaderi, quam doceri. Ita enim monuit Propheta : « *Gustate et videte*. Ps. XXXIII, 9. ac si pro re nostra diceretur, vadite et videte, nam quorsum et quousque valeat attingere pes amoris, solo eundi experimento cognoscitur ».

(2) J. Gerson, *o. c.*, à la suite, col. 1139B : « Quamobrem his ita praelocutis de pede cognitionis et Fidei, quo praeposito anima Christiana vadit ad Deum, enitamur pro secunda Collationis parte monere potius quam docere, ut amoris pes subsequatur, et in interiora magis magisque tendatur ».

(3) Cf. J. Gerson, Sermon *Ad Deum vadit* ; t. III, col. 1139B-1142A ; par exemple, col. 1139C-D : « Dic nobis, anima, precor et obtestor, dic tu, nunquid non per affectiones amorosas moveris, vivis, et graderis, jam hoc ita esse suasum est. Dic proinde nobis, unde oritur amor in te ? Unde consurgit haec muliebris affectio ? Respondebis, ex apprehensione boni convenientis, unde censes. Sed perge ultra dicere, quotuplex est illud bonum ? Tu illud vel ad trifariam coextendes, sequendo scholam Peripateticorum : ad utile, delectabile et honestum ; vel Stoïcis credens tu unicum bonum appellabis, quod honestum est... ». Singulière mystique qui mendie sa lumière à toutes les philosophies païennes !... et col. 1140C-D : « Exhortatio protractior erat in proposito, sed brevitatis tum amor, tum necessitas, finem jubet fieri sub conditione quadruplici ».

son expérience personnelle en donnant le change à ses auditeurs par d'abondantes citations des maîtres de la théologie mystique.

Tel qu'il nous apparaît, ce sermon se situe tout naturellement en amont du cours sur la théologie mystique et en aval des *Notulae*, dont il adopte quelques thèmes[1] sans conserver la référence au *De ornatu spiritualium nuptiarum*[2]. C'est dire qu'il se place en 1400 et 1402 : pourquoi pas le 31 mars 1401 ?

f) Le sermon « Si non lavero te »

Le dernier sermon conservé du cycle du Jeudi-Saint se loge, d'après nos tableaux, entre le 12 avril 1403 et le 5 avril 1414. Continuons à faire comme si nous n'avions encore rien appris, et traitons-le isolément, en lui-même.

C'est un exposé théologique, délibérément austère, dépouillé de toute rhétorique, construit *more scholastico*, sur la pénitence[3]. Trois points seulement y sont faits pour nous. Prenons d'abord le moins important, car les deux autres sont de telle nature que, paraissant plutôt s'exclure que s'accorder, ils nous posent un problème assez délicat.

Le prédicateur qui expose en ce sermon la doctrine de la pénitence n'est plus un novice. Plusieurs passages le prouvent. Il a déjà une pratique assez longue de la confession. Il sait que certains pécheurs, pendant deux ou trois ans, se décident avec peine à confesser seulement une partie de leurs péchés, il observe que l'expérience de toute une vie ne suffit pas toujours à dicter des solutions aisées[4], et il insiste, au nom de son expérience même, sur l'erreur très grave de ces pénitents qui, durant des années entières, se confessent presque chaque jour sans sortir de leurs péchés[5]. Un tel sermon ne doit pas appartenir à la jeunesse de

(1) Cf. J. Gerson, Sermon *Ad Deum vadit;* t. III, col. 1139A-B : *manna, gustate et videte*, et *Notulae*, éd. A. Combes, p. 277, 278, 301.

(2) Cf. J. Gerson, *Notulae*, éd. A. Combes, p. 323, où il est remarquable que la référence soit tombée dans le seul manuscrit actuellement connu.

(3) Gerson a hésité sur le genre littéraire. Tenté de préférer un ample exposé rhétorique, il a fini par opter pour la présentation la plus dépouillée et la plus claire ; cf. t. II, col. 506A-507C, en particulier, col. 507B : « Remanserat tamen scrupulus aliquis, si materiam hanc de Paenitentia lotrice mentis optima, tractare convenientius oporteret, vel declamatorio modo, vel scholastico. Primum accuratius et venustius est ; alterum acutius, et quodammodo verius aestimatur : primum magis accommodatur affectui, secundum plus instruit ».

(4) J. Gerson, Sermon *Si non lavero te ;* t. II, col. 511B (= ms. B. N. lat. 14902, fol. 136r°) : « Cognovi plures qui per biennium vel triennium vix potuerunt induci ad confitendum quaedam suorum peccatorum <...> Ex hac materia, et alias perpendite, quanta difficultas est in materiis moralibus, et Theologicis utilibus, in quibus homines per totam vitam exercitati,vix sciunt, quid dicere ».

(5) J. Gerson, *Si non lavero te*, t. II, col. 513B (ms. fol. 137v°) : « Expertus sum de multis, et in multis qui per quatuor, aut tres Annos fuerunt in peccatis gravissimis, quamvis fere quotidie confiterentur, et, ut erat sua opinio, pœnitebant ».

Gerson. De ce point de vue, la vraisemblance croît au fur et à mesure que l'on s'éloigne de 1403 vers 1414.

Un point très remarquable paraît constituer un cran d'arrêt. Étudiant de façon exhaustive le sacrement de pénitence, l'orateur en vient à se poser la question : à qui convient-il de se confesser ? Sa réponse est telle qu'elle semble placer ce sermon, sans discussion possible, en amont d'un conflit célèbre et qui est daté, lui, avec la plus grande précision. Régulièrement, et toutes choses égales d'ailleurs, il faut se confesser à son propre curé. Et Gerson de justifier cette thèse sans faire aucune allusion à la moindre querelle entre curés et mendiants, sans même paraître savoir qu'à partir d'une certaine intervention pontificale, le chancelier parisien fut amené à prendre parti et à revendiquer le privilège inamissible des curés contre les empiétements des religieux mendiants[2]. Les faits, sur ce point, sont bien connus. Le 2 janvier 1409, la faculté de théologie de Paris prend une délibération contre le Frère Mineur Jean Gorrel, licencié en théologie, qui, dans ses Vespéries, avait soutenu, entre autres propositions malsonnantes que c'est aux Frères, non aux curés, qu'il appartient plus principalement et plus essentiellement de prêcher et de confesser. La décision très énergique qui rappelle ce téméraire à la saine doctrine est l'œuvre du chancelier en personne[2]. Cela étant, on

(1) Voici, intégralement, cette partie. J. GERSON, Sermon *Si non laverit te*, ms B. N. lat. 14902, fol. 137r° : « Queritur cui sit expedientius confiteri. Respondeo quod regulariter et ceteris paribus suo curato ordinario ; primum propter obedientiam, deinde propter facilitatem habendi eum postmodum in periculis mortis vel in sacramentorum administrationem. Queritur si confessi habentibus potestatem delegatam teneantur iterum peccata eadem semel in anno confiteri. Respondeo quod non, presertim ubi de consensu curati hoc factum est. Ideo tucius est petere licentiam. Expedit etiam ut talis semel in anno se presentet curato pro sacramento suscipiendo, et obedientia impendenda, alioquin curatus posset negare eucharistiam. Quid si curatus nolit credere ? Respondetur quod cuilibet in foro conscientie seu confessionis credendum est pro se et contra se nisi in casibus publicis, quoniam aliter curatus non posset certificari etsi sibi fieret confessio. Quid si sacerdos erret in absolvendo plus quam potest ? Respondetur quod si peccator eat bone fide et nesciat impedimentum, securus est. Si autem sciat, non rite absolvitur. Si etiam postmodum sciat impedimentum fuisse, tenetur ut plurimum iterum confiteri. Dare vero regulam generalem quando sic et quando non, est prolixum nimis atque difficile ». Suit la question *de pudore*.

(2) Cf. DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium*, t. IV, n° 1864, p. 162-164, *Congregatio magistrorum sacre facultatis theologice studii Paris.* in aula collegii theologorum de Navarra multum solempniter congregatorum <...> de mandato reverendi patris domini cancellarii Parisiensis <...> Propter hoc personaliter constitutus prelatus cancellarius Parisiensis, dicens et proponens quod mag. Johannes de Gorrello, Ordinis fratrum Minorum, licentiatus in theologia, post vesperias suas fuerat delatus apud ipsum, et consequenter apud dictam facultatem theologie, tanquam dixisset ea que sequuntur, sicut etiam scripta sua exhibita de propria manu sonare videbantur, forma que sequitur, continentia : <...> 3° Curatis non competit, ut tales sunt, predicare, confessare, extremam unctionem dare, sepulturas dare, decimas recipere. Fundatur in hoc quod curati non sunt de institutione Christi et ecclesie primaria, sed per Dionysium papam fuerunt ordinati. <...> 4° Fratribus competit principalius vel essen-

irait contre toutes les vraisemblances en plaçant au 4 avril 1409 le sermon *Si non lavero te.* Abordant de front le problème du confesseur normal, comment, à cette date, le chancelier pourrait-il se dispenser de rejeter d'un mot une erreur si récente, si subversive de l'ordre hiérarchique tel qu'il le conçoit, et qui l'aurait si vivement ému ?

Il semble que ce motif continue à peser sur les années immédiatement subséquentes, d'autant que la situation ne tarda pas à s'aggraver. Le 12 octobre 1409, Alexandre V lance la fameuse bulle qui confère aux religieux mendiants le droit de prêcher, de confesser et d'administrer les sacrements[1]. Apparemment anodin, ce geste déclenche à l'Université de Paris une agitation sans fin. Le 23 février 1410, Gerson est officiellement chargé de prêcher à Notre-Dame un sermon très ferme contre cette bulle[2]. Le 2 mars, l'Université organise une procession générale à Saint-Martin-des-Champs. Renonçant aux droits que leur accorde la bulle, Dominicains et Carmes restent dans l'Université ; voulant obstinément s'en prévaloir, Frères Mineurs et Ermites de Saint-Augustin en sont exclus[3]. Le 27 juin, de Bologne, Jean XXIII interdit de s'appuyer sur la bulle d'Alexandre V[4]. Insatisfaite, le 17 novembre, l'Université de Paris réprouve les deux bulles d'Alexandre V et de Jean XXIII[5]. Il faudrait donc descendre au moins en 1412 ou 1413, pour espérer pouvoir concilier avec l'acuité de ce conflit et la part très active qu'y prit Gerson le caractère essentiellement irénique de ce paragraphe oratoire dont l'auteur semble ignorer que pareille thèse a subi les plus redoutables assauts. Encore convient-il d'observer que le silence, à cet égard, est si étendu et si total qu'il ne serait naturel ni en 1412 ni en 1413. Non content de définir le ministre du sacrement de pénitence, Gerson insiste longuement sur le problème, inextricable à l'époque, des cas réservés[6]. Là non plus, aucune allusion aux religieux mendiants. Quelle belle occasion, pourtant,

tialius predicare et confessiones audire quam curatis. Fundatur quia fratribus competit ex regula. Et hoc est principalius vel essentialius quam ex statuto Dionysii. <...> Tandem prefatus dom. cancellarius ex matura et diligenti ac concordi deliberatione magistrorum dicte facultatis, tam regentium quam non regentium, et tam secularium quam religiosorum, prehabita, conclusit quod predictus frater Johannes de Gorrello <...> diceret <...> De et super qua conclusione per dictum dominum cancellarium facta et per dictum fratrem Johannem de Gorello licentiatum acceptata, idem dominus cancellarius petiit a me notario publico subscripto sibi fieri et confici publicum instrumentum... ».

(1) Cf. N. Valois, *La France et le Grand Schisme*, t. IV, p. 180 et note 3.

(2) J. Gerson, *Sermo factus ad populum parisiensem ex parte Universitatis super facto bullae Mendicantium : Quomodo stabit regnum ejus ;* t. II, col. 431C-442B ; cf. ms. B. N. fr. 25552, fol. 143 ; cf. Denifle-Chatelain, *Chartularium*, t. IV, n° 1877, p. 173.

(3) Denifle-Chatelain, *Chartularium*, t. IV, p. 173, n° 1878.

(4) Denifle-Chatelain, *Chartularium*, t. IV, p. 181, n° 1887.

(5) Denifle-Chatelain, *Chartularium*, t. IV, p. 192, n° 1900.

(6) Cf. J. Gerson, Sermon *Si non lavero te ;* t. II, col. 511A-512A : « Quaeritur de casibus reservatis ».

de les remettre à leur place ! Ce qui achève de donner à cette large omission une valeur à peu près décisive, c'est qu'on ne peut dire que les religieux soient tout à fait étrangers à l'horizon gersonien. Une fois au moins le mot paraît en ce sermon, mais c'est parce que le prédicateur pense au religieux en tant que pénitent, nullement en tant que confesseur[1].

Cela étant, la date la plus tardive qu'on puisse raisonnablement attacher au sermon *Si non lavero te* est le 12 avril 1408. Mais nous avons vu que Gerson était très probablement absent de Paris à cette date. Cet argument nous reporterait donc, pour le dernier terme de notre cycle, au 24 mars 1407.

Contre une conclusion si importante, une autre donnée textuelle se dresse aussitôt. Ce sermon contient en effet une allusion au schisme. Vers la fin de son discours, le prédicateur énumère les transgressions de la loi divine dont la gravité est telle qu'une satisfaction adéquate est à peine possible. Il en signale quatre. La dernière, c'est l'attachement à une situation éclatante acquise par simonie ou retenue comme un butin, et dont on ne veut à aucun prix descendre pour s'établir plus bas, au niveau qui conviendrait et où règnerait la paix. Sur quoi, le moraliste observe que l'arrogance du cœur humain est si grande que l'on aime mieux se précipiter, avec de nombreux partisans, dans les pires maux que s'humilier. La preuve ? Elle vient immédiatement à sa pensée : s'il n'en était pas ainsi, ce schisme maudit n'aurait pas duré si longtemps[2]. Par son extrême sévérité, cette remarque incidente semble révéler une certaine position dans le temps.

Impossible, ce semble, de penser à la période 1403-1407. A ce moment, l'obédience étant sur le point d'être rendue ou venant d'être restituée, Gerson ne connaît pas l'amertume, mais la joie et l'espérance. En novembre-décembre 1406, le clergé parisien reprend l'offensive contre Benoît XIII, mais il reste du petit nombre des maîtres en théologie qui s'opposent, avec Pierre d'Ailly, au « fanatisme de la majorité »[3]. Le 16 janvier 1407, il prononce — et avec quel élan d'allégresse ! — le discours

(1) J. Gerson, Sermon *Si non lavero te ;* t. II, col. 512A (ms. fol. 136v°) : « Et si in Religiosis (ms. regularibus ; en m.g. : alias religionibus) oporteat pluribus confiteri, hoc est de eorum voluntate qui se Regulae submiserunt ».

(2) J. Gerson, Sermon *Si non lavero te ;* t. II, col. 514A (ms. fol. 138r°) : « Sunt autem sordidae transgressiones aliquae quae vix ad fundum possunt extergi. Exemplificemus in quatuor. <. . .> B : Postremo ponimus pompositatem status, ut per simoniam, vel rapinam, aut usuram ; quia vix potest fieri cessio ut descendat quis a statu alto, quamquam damnabilissimo, in bassum, debitum, et tranquillum. Tanta est humani cordis arrogantia, ut se, et suos plures damnari citius patiantur, quam humiliari ; quod si non esset, non tantum durasset hoc execrandum, et exitiabile schisma pestiferum ».

(3) N. Valois, *La France et le Grand Schisme*, t. III, p. 457-458.

Grâces à Dieu où il salue comme imminente la paix par double cession[1]. On ne peut guère placer un jugement si désabusé qu'après l'échec de l'ambassade partie en avril 1407[2], c'est-à-dire, au plus tôt, le 12 avril 1408. Mais cette date est impossible. Nous voici refoulés au 4 avril 1409, ou plus tard, c'est-à-dire au point dont la crise ouverte le 2 janvier 1409 vient de nous faire toucher du doigt l'improbabilité radicale.

Nos deux critères paraissent donc incompossibles : l'un nous reporte en 1407, l'autre nous interdit cette date et nous fixe en une période où le premier ne peut nous tolérer. Nous n'avions pas encore rencontré une antinomie de ce genre. Nous voici contraints de choisir, et, pour choisir, d'établir une hiérarchie de valeur entre ces deux critères. Pareille opération est des plus délicates, mais, à la condition de réserver expressément les droits de toute documentation complémentaire, on peut espérer éviter toute erreur définitive.

Suivons le mouvement qu'amorce l'allusion au schisme. Il semble qu'elle nous place au plus tôt au 4 avril 1409. Mais, à cette date, la formule dont l'amertume nous paraît peu justifiable de 1403 à 1408, serait à peine plus naturelle parce qu'elle ne tiendrait pas compte d'un fait capital qui était alors, pour tous les universitaires parisiens, une source d'ardents espoirs. Ouvert le 25 mars, le concile de Pise devait, pensaient-ils, mettre fin au schisme[3]. Engagé comme il l'était dans la préparation de cette assemblée, Gerson aurait-il mieux aimé gémir qu'exprimer d'un mot sa confiance ou démontrer comment tant d'obstination vicieuse allait trouver, en ce concile même, son châtiment et sa fin ? De 1410 à 1413, la France étant « soumise aux papes issus du concile de Pise »[4] et ne considérant plus les autres que comme des antipapes, Gerson étant convaincu que l'union était faite autour d'un unique et légitime pasteur[5], la formule de son sermon *Si non lavero te* ne serait pas plus naturelle qu'avant 1409. Nous savons d'ailleurs, par les *Registres capitulaires*, que les sermons de 1410 et de 1411 ne sont pas très probables. Celui de 1413 reste bien douteux aussi : il aurait dû être prononcé le 20 avril, en une atmosphère empoisonnée. Les circonstances n'étaient guère favorables : le 27, éclate la révolte cabochienne[6]. Gerson méditait-il encore à

(1) J. Gerson, Discours *Grâces à Dieu*, t. IV, col. 565A-571A ; cf. N. Valois, *o. c.*, t. III, p. 479-480.

(2) Cf. A. Combes, *Essai*, t. I, p. 565.

(3) N. Valois, *o. c.*, t. IV, p. 76 et suivantes.

(4) N. Valois, *o. c.*, t. IV, p. 109 : c'est le titre du chapitre II.

(5) Cf. J. Gerson, *Sermo factus ad populum parisiensem ex parte Universitatis, super facto bullae Mendicantium*, t. II, col. 433A : « Liberasti nos de maledicto hoc schismate, quod totam tuam vastabat Ecclesiam, quod fuerat tam diuturnum. Dedisti nobis unum et verum in sancta Ecclesia Pastorem, quem recepimus magno cum gaudio, reverentia et exultatione ».

(6) Cf. Alfred Coville, *Les Cabochiens et l'ordonnance de 1413*, Paris, 1888, p. 183 et suivantes.

cette époque l'évangile du Jeudi Saint ? Le problème qui semble avoir alors hanté sa pensée est la répression du tyrannicide. Son intervention devint fort active au concile de la foi qui se tint à Paris à partir du 30 novembre 1413[1], mais elle avait dû être longuement mûrie. Bref, des dates vers lesquelles nous acheminerait la décision de déférer au sens obvie de l'allusion au schisme présentent le double inconvénient d'être peu vraisemblables en soi et — ajoutons-le d'un mot en attendant les vérifications finales — peu harmonisées à tous les résultats que nous avons obtenus jusqu'ici.

Revenons maintenant aux deux improbabilités qui nous arrêtent et voyons de quel côté se trouve la plus forte. Fidèle partisan de Benoît XIII et n'ayant pas encore perdu tout espoir d'union, bien au contraire, Gerson déclarerait, en 1407, le schisme exécrable et funeste, en attribuant sa prolongation à l'orgueil incoercible des deux contendants ? Définissant le ministre du sacrement de pénitence à une époque où les esprits sont surexcités par les prétentions des Mendiants et par une intervention — jugée intempestive — du Souverain Pontife, le chancelier n'aurait pas un mot pour rétablir, contre ces erreurs si funestes, la vraie doctrine ? Jusqu'à plus ample informé, je crois cette seconde invraisemblance plus forte que la première. En 1407, en effet, tout en continuant à espérer une solution, Gerson n'était pas assez naïf pour ne pas discerner les responsabilités respectives et pour attribuer à un excès d'humilité ou d'oubli de soi la pertinacité avec laquelle les deux pontifes se refusaient à abdiquer. Sa politique de conciliation ne l'obligeait pas à l'aveuglement en matière de psychologie ou de morale. D'ailleurs, parlant devant les universitaires, il savait bien qu'un tel jugement, dans sa bouche, ne donnerait que plus de poids à son exhortation. Prononcée quelques jours avant son départ pour la grande ambassade, cette phrase prouverait simplement que le chancelier ne nourrissait aucune illusion sur les causes réelles du schisme et qu'au moment de partir, il connaissait bien les obstacles que les deux vieillards obstinés allaient voir surgir, en leur cœur même, devant leur timide bonne volonté.

Il me semble donc que le silence relatif à la crise pénitentielle de 1409 a plutôt valeur de critère chronologique que la difficulté purement psychologique, et d'ailleurs nullement invincible, qu'inclut la réflexion du même sermon sur les dispositions des hauts prélats engagés dans le schisme. Par conséquent, je propose comme *terminus ad quem* pour le sermon *Si non lavero te* le 2 janvier 1409.

(1) Cf. Denifle-Chatelain, *Chartularium*, t. IV, n° 2000. L'*Oratio nomine Universitatis adversus propositiones Joannis Parvi*, t. IV, col. 657A-677, fut prononcée par Gerson, le 4 septembre 1413. C'était le premier acte public d'une intervention qui ne prit fin qu'avec le concile de Constance ; cf. *Chartularium*, t. IV, n° 1988-2017, et tout le tome V de l'édition E. Du Pin.

C) SCHÉMAS THÉORIQUES ET CRITIQUE INTERNE

Revenons maintenant à nos onze schémas. Nos observations de critique interne nous invitent immédiatement à éliminer les quatre premiers. Laissons-les donc provisoirement de côté, et voyons sur quel tableau vraisemblances ou impossibilités s'accumulent au maximum[1].

Renseignés comme nous le sommes, nous ne pouvons hésiter, pour le premier terme de notre cycle, qu'entre les trois dates : 1395, 1396, 1397. Les observations positives faites sur le sermon *Ante diem* nous ont en effet conduits à la période 1394-1397, les négatives en 1395-1397. Comme il n'y a lieu de retenir que les dates communes, nous ne devons pratiquement essayer que les trois que je viens d'indiquer. Or, la plus reculée coïncide avec celle à laquelle je m'étais primitivement rallié. Une telle rencontre, nullement cherchée, ne doit être qu'accueillie qu'avec prudence. Gardons-nous de nous abandonner à des satisfactions trop rapides et peut-être illusoires. Commençons notre vérification par 1397, et n'atteignons 1395 qu'en passant par 1396.

a) Les trois schémas privilégiés

1. « Ante diem » au 19 avril 1397

1er sermon (*Ante diem*) : 19 avril 1397 : critiquement possible[2].

2e sermon (*Cum diabolus*) : 4 avril 1398 : perdu.

3e sermon (*Tradidit*) : 27 mars 1399 : critiquement possible, à la rigueur, mais peu probable[3].

4e sermon (*Omnia*) : 31 mars 1401 : critiquement beaucoup trop tardif[4].

5e sermon (*A Deo exivit*) : 23 mars 1402 : critiquement trop tardif d'un an au moins[5].

6e sermon (*Ad Deum vadit*) : 12 avril 1403 : critiquement trop tardif d'un an au moins[6].

7e (= 12e) sermon (*Si non lavero*) : 4 avril 1409 : critiquement impossible, car immédiatement postérieur au 2 janvier 1409[7].

Ce serait trop peu de dire que ce schéma cumule les invraisemblances : il accepte l'impossibilité. D'abord, en plaçant en 1401 le sermon *Omnia*,

(1) Je rappelle que l'absence de Gerson au Jeudi-Saint 1408 a pour conséquence immédiate d'écarter le douzième schéma théorique : cf. *supra* p. 399.

(2) Voir plus haut, p. 401-420.

(3) Voir plus haut, p. 420-427.

(4) Voir plus haut, p. 427-440.

(5) Voir plus haut, p. 441-459.

(6) Voir plus haut, p. 459-464.

(7) Voir plus haut, p. 464-469.

il s'inscrit en faux contre les exigences les plus fermes de la critique interne. Ensuite, en datant de 1409 le sermon *Si non lavero*, il le fait prononcer par Gerson très peu de temps après son intervention contre Jean Gorrel. On répondra que 1409 est en effet une date impossible, parce que Gerson n'a pas dû prononcer son sermon du 12 avril 1408 et que par conséquent, *Si non lavero*, en ce schéma, date en réalité du 20 mars 1410. C'est reculer pour mieux sauter, car, Gerson s'étant élevé le 23 février 1410 contre la bulle d'Alexandre V, son silence serait d'autant plus inexplicable. Sa présence à Paris est d'ailleurs peu probable en mars 1410[1]. Ce schéma exigerait donc que l'on descendît son dernier terme au 9 avril 1411 : mais c'est l'année de la grande maladie gersonienne et du sermon fort peu probable[2]. Il faudrait donc abaisser ce dernier sermon conservé jusqu'au 31 mars 1412, c'est-à-dire supposer une interruption de trois ans entre le onzième sermon et le douzième, ce qui est beaucoup, ce qui rendrait étonnant que ce dernier sermon ne s'excusât aucunement d'une telle coupure, et ce qui soulève la question de savoir si, dans de telles conditions, le chancelier aurait songé à poursuivre l'accomplissement de son plan primitif. D'autre part, tous les autres sermons seraient placés à des dates plus tardives que celles auxquelles nos observations de critique interne nous inviteraient à les situer. Enfin, ce schéma introduit une discontinuité d'un an entre son troisième et son quatrième terme, alors que rien, dans le sermon *Omnia* ne suggère un tel espacement. On pourra, il est vrai, rappeler que ce sermon *Omnia* est en quelque mesure inaugural, lui aussi, puisqu'il commence le commentaire d'une nouvelle trilogie, mais cela ne suppose pas nécessairement une rupture de continuité avec ce qui précède.

Au total, ce schéma souffre de vices si profonds qu'il paraît difficile qu'aucun autre ne soit préférable. Qu'en est-il du schéma 1396 ?

2. « Ante diem » au 30 mars 1396

1er sermon (*Ante diem*) : 30 mars 1396 : critiquement possible.

2e sermon (*Cum diabolus*) : 19 avril 1397 : perdu.

3e sermon (*Tradidit*) : 4 avril 1398 : très peu vraisemblable[3].

4e sermon (*Omnia*) : 27 mars 1399 : un peu trop tard.

5e sermon (*A Deo exivit*) : 31 mars 1401 : critiquement possible.

6e sermon (*Ad Deum vadit*) : 23 mars 1402 : critiquement possible.

7e sermon (*Si non lavero*) : 12 avril 1408 : impossible.

Ici, les difficultés paraissent moindres. Sur sept dates, trois sont immé-

(1) Voir plus haut, p. 396.
(2) Voir plus haut, p. 396-397.
(3) Voir plus haut, p. 420-422.

diatement possibles. Mais il reste une impossibilité sur le dernier terme, et deux contre-indications sur le troisième et le quatrième. Pour le sermon *Tradidit*, la date de 1398 est la moins vraisemblable. Pour le sermon *Omnia*, le 27 mars 1399 paraît un peu trop tardif, puisque le sermon nous est apparu comme antérieur au *De vita spirituali animae*, qui appartient à l'année scolaire 1398-1399. Il est vrai que nous ne pouvons préciser, à quelques mois près, la date des six leçons *De vita spirituali animae* : la seconde n'aurait-elle été faite qu'après le 27 mars 1399 ? C'est peu probable, mais enfin le contraire n'est pas absolument certain. Sur ce point, l'obstacle est donc moins résistant que dans le schéma précédent. Sur le dernier, il revient au même, ou plutôt il s'aggrave, car, ne pouvant être raisonnablement placé avant le 31 mars 1412, le sermon *Si non lavero te* serait cette fois disjoint du onzième par un intervalle de cinq ans. D'autre part, ce schéma place la coupure de 1400 entre le sermon *Omnia* et le sermon *A Deo exivit* dont tout donne pourtant à penser qu'ils se suivent immédiatement. De beaucoup préférable à la solution précédente, il s'en faut donc encore de quelques points essentiels que celle-ci soit parfaite. On ne pourrait s'en contenter que faute de mieux. 1395 nous offre-t-il ce mieux ?

3. « Ante diem » au 8 avril 1395

1er sermon (*Ante diem*) : 8 avril 1395 : position *optima*.

2e sermon (*Cum diabolus*) : 30 mars 1396 : perdu.

3e sermon (*Tradidit*) : 19 avril 1397 : position *optima*.

4e sermon (*Omnia*) : 4 avril 1398 : précisément la date obtenue par critique interne.

5e sermon (*A Deo exivit*) : 27 mars 1399 : l'une des deux dates critiquement possibles.

6e sermon (*Ad Deum vadit*) : 31 mars 1401 : critiquement excellent.

7e (= 12e) sermon (*Si non lavero*) : 24 mars 1407 : critiquement possible.

Ce schéma cumule les avantages. Il attribue à tous les éléments connus de notre cycle du Jeudi-Saint la situation qui, du point de vue de la critique interne, est la meilleure. Il présente une série aussi continue que possible, en évitant le déplacement illimité de son dernier terme. Il va jusqu'à faire passer l'inévitable coupure de 1400 entre le cinquième et le sixième terme, et à disposer selon une consécution immédiate les quatrième et cinquième, ce qui, nous l'avons vu, est l'ordre le meilleur[1].

La seule difficulté vient du côté des *Registres capitulaires*. Ce schéma suppose un onzième sermon du Jeudi-Saint au 8 avril 1406, alors que Gerson, cette année-là, fut absent du chapitre entre le 30 mars et le 21

(1) Cf. A. Combes, *Essai*, t. I, p. 373-375.

avril. Trois hypothèses peuvent être proposées. Ou bien, malgré cette absence prolongée, le chancelier put prononcer son sermon traditionnel. Ou bien notre série contient un terme de trop, deux versets du texte évangélique ayant pu être commentés, entre 1402 et 1406, en un seul sermon. Ou bien notre dernier terme doit être reporté beaucoup plus tard, malgré toutes les réserves que nous venons de faire sur ce point.

Quoi qu'il en soit de cette unique obscurité, nous voici ramenés au système chronologique auquel j'avais cru pouvoir m'arrêter et dont on m'a prié d'éprouver le degré de résistance. Cet ensemble d'observations dont il me semble qu'elles ne sont aucunement sollicitées, cette convergence, cet accord *optimum* avec toutes les dates qu'il est actuellement possible d'obtenir de tous les documents conservés et connus, tout cela concourt à dissiper toute inquiétude et m'empêchera de renoncer aisément aux résultats ainsi conquis. Gardons-nous toutefois de conclure avant d'avoir esquissé deux contre-épreuves, d'abord en examinant rapidement les schémas que mes remarques de critique interne nous ont engagés à abandonner ; en second lieu, en voyant s'il serait possible de concevoir un schéma à moins de douze termes, et où cela nous conduirait.

b) Les huit schémas complémentaires

La solution que toutes nos constatations recommandent est une solution moyenne. Nous ne l'avons obtenue qu'en laissant de côté quatre schémas antérieurs et quatre plus tardifs. Reprenons maintenant ces tableaux chronologiques, afin de voir s'ils sont de nature à confirmer notre conclusion ou à nous inspirer quelques inquiétudes.

1. DE 1391 A 1394

Il semble à peine nécessaire de revenir sur ces quatre premiers schémas. Tout ce que nous avons constaté nous a dissuadés de placer le terme initial du cycle avant 1395. Ne manquons pas, d'ailleurs, d'observer que toute opération qui fait remonter le sermon *A Deo exivit* à une date antérieure à celle que j'ai adoptée entraîne fatalement l'*Epistola I ad Bartholomaeum* dans un même mouvement de régression. Il est clair qu'un tel recul ne présenterait que des inconvénients. Sans doute, si le fait était avéré, il n'y aurait qu'à l'accepter comme tel ; mais puisque, dans l'état présent de nos documents, toute certitude nous échappe, nous devons chercher la plus grande convergence de probabilités, et ne pas préférer sans raison les plus fortes invraisemblances.

Trois points, surtout, résistent et, semble-t-il, invinciblement à toute tentative d'anticipation. Le premier sermon, *Ante diem*, ne paraît pas pouvoir être antérieur à 1395. Le troisième, *Tradidit*, se refuse à appartenir à la jeunesse de Gerson : la gravité de l'exhortation morale, les

responsabilités qu'assume le critique du clergé, les allusions qu'il fait à ses nombreux sermons, nous ont même fait hésiter devant 1397 comme devant une date trop reculée et précoce. Il n'est vraiment pas légitime de remonter plus haut. De même, pour le sermon *A Deo exivit* : le trait qui concerne le schisme le situe après 1398, et le rapport que l'on observe entre l'une de ses parties et la *Lectio* de novembre 1402 ne permet guère de séparer ces deux textes par un intervalle de cinq, six ou sept ans. Ces trois points semblent bien déterminer une base commune au delà de laquelle il serait plus qu'imprudent de remonter. D'ailleurs, par son silence sur le schisme, le sermon *Omnia* ne trouve guère place entre 1394 et 1397, et la sévérité du sermon *Si non lavero te* ne serait pas de mise dans les années d'espérance 1403-1406.

Jusqu'à plus ample informé et sauf preuve du contraire, puisqu'on tient d'autre part une solution pleinement satisfaisante, on peut écarter tout schéma antérieur au cinquième.

2. DE 1398 A 1402

La situation ne paraît pas meilleure pour les quatre dernières solutions éventuelles. D'abord, de façon générale, tous ces schémas représentent l'inconvénient non négligeable de placer plusieurs de leurs premiers sermons en pleine série *Paenitemini*, ou dans le voisinage immédiat de ce cycle. Une telle proximité, nous l'avons vu, est plutôt contre-indiquée pour plusieurs raisons, en particulier par l'absence de tout thème *Paenitemini* dans les sermons conservés, qui sont précisément ceux qui seraient en cause.

Prenons maintenant ces quatre schémas un à un. Si l'on place le sermon *Ante diem* le 4 avril 1398, il se produit nécessairement une rupture de continuité de deux ans entre le premier sermon (perdu) et le troisième, qui ne peut avoir été prêché en 1400. Or, le sermon *Tradidit* ne permet absolument pas de le croire, puisqu'il affirme qu'il suit le précédent à un an de distance[1]. De plus, dans cette hypothèse, le sermon *Tradidit* daterait du 31 mars 1401 : rien de plus étrange que cette date, puisque ce sermon ne contient aucune allusion à la soustraction d'obédience. Le sermon *Omnia* serait du 23 mars 1402 : son silence à l'égard du schisme deviendrait paradoxal, et cette postériorité par rapport au *De vita spirituali animae* est exclue par nos observations de critique interne. Ajoutons ici que, dans ces observations mêmes, je n'ai pu me méprendre sur le sens d'un rapport indéniable, car citer un de ses traités sans le nommer serait contraire aux habitudes les plus constantes de Gerson. Prononcé

(1) J. Gerson, Sermon *Tradidit* ; t. II, col. 585B, cité par A. Combes, *Essai*, t. I, p. 367 : « Memini, meminerunt et praesentium (ut opinor) aliqui, quemadmodum hoc eodem vespere, *ducto semel in circulos suos annuales sole*, tractavimus literaliter thema presens ».

le 12 avril 1403, le sermon *A Deo exivit* serait ainsi postérieur aux sermons *De Trinitate*, alors qu'il paraît plutôt les annoncer, sans bien savoir encore ce qu'ils contiendront ; qui pis est, il viendrait après la première *Lectio contra vanam curiositatem* et le *De distinctione verarum visionum a falsis*, alors que tout donne à penser qu'il les précède, et il ne nommerait ni l'un ni l'autre de ces opuscules, ce qui ne serait absolument pas gersonien. Prêché le 27 mars 1404, le sermon *Ad Deum vadit* serait bien faible en théologie mystique pour suivre les *Considerationes de mystica theologia*. Le dernier terme de la série serait reporté au 9 avril 1411, date peu probable, donc plutôt au 31 mars 1412, ce qui est bien tard et paraît appartenir à une autre période de la vie de Gerson où le chancelier était travaillé d'autres soucis, à savoir surtout le développement du culte de saint Joseph et, bientôt, la lutte ouverte contre le tyrannicide.

Tous ces inconvénients subsistent, bien entendu, dans les schémas postérieurs. Si l'on date *Ante diem* de 1399, le sermon *Si non lavero te* tombe au 31 mars 1412 ou au 20 avril 1413. Plus ce dernier terme est tardif, moins il est vraisemblable. En avril 1413, la guerre civile est imminente à Paris : la révolte cabochienne éclate le 27 ; le 20, Gerson aurait-il eu un auditoire ? Songeait-il d'ailleurs encore à commenter l'évangile de saint Jean, alors qu'il préparait son offensive contre Jean Petit ?

Devant les deux derniers schémas, les obstacles se multiplient. On ne conçoit pas que, prononcé le 31 mars 1401, le sermon *Ante diem* parlât du schisme et non de la soustraction ; que, le 12 avril 1403, *Tradidit* s'exprimât comme il le fait sur le schisme ; qu'en 1404 et 1405, *Omnia* et *A Deo exivit* fussent muets sur le *De vita spirituali animae*, la *Lectio contra vanam curiositatem* et le *De distinctione verarum visionum a falsis*, et se tussent ou parlassent sur le schisme comme ils le font ; qu'*Ad Deum vadit* fût encore hésitant en matière de théologie mystique. Quant au dernier terme, il surviendrait au plus tôt le 20 avril 1413, ce qui n'est pas une date très favorable, et plus probablement le 5 avril 1414, en plein effort pour la condamnation du tyrannicide[1], ce qui manque encore plus de probabilité.

Reportant le sermon *Si non lavero te* au 28 mars 1415 plutôt qu'au

(1) Cf. J. Gerson, *Opera omnia*, t. V, col. 54-342. La sentence épiscopale de condamnation est du 23 février, la lettre royale du 16 mars, mais Gerson composera encore la lettre envoyée le 19 novembre par le roi au recteur et à l'Université de Paris (*Chartularium*, t. IV, n° 2031), et reviendra sur ce sujet en son sermon du 4 décembre (t. V, col. 333). C'est d'ailleurs, à cette époque, la guerre civile : le 7 mai, Charles VI s'empare de Compiègne (N. Valois, *La France et le Grand Schisme*, t. IV, p. 240 et note 3), puis, le 21, de Soissons (Denifle-Chatelain, *Auctarium*, t. II, col. 176, note 7). La paix d'Arras ne sera signée que le 4 septembre (N. Valois, *o. c.*, p. 247). Le 9 octobre, Jean sans Peur accusera « devant le pape maistre Jehan de Jarson de publier paroles sonnans à dénigration de sa bonne fame et renommée » (*Chartul.*, t. IV, p. 293, n° 2029).

5 avril 1414, le dernier schéma serait, de ce fait, absolument impossible : à cette date, Gerson était à Constance.

Par conséquent, dans l'hypothèse où Gerson a réellement prêché douze sermons du Jeudi-Saint, la position critiquement la plus solide est celle qui place en 1395 le premier terme de ce cycle, donc au 27 mars 1399 notre sermon *A Deo exivit et ad Deum vadit*. Mais si cette hypothèse était controuvée, si Gerson, sautant du troisième au huitième verset de son texte évangélique, n'avait prononcé que sept sermons du Jeudi-Saint, quelle date conviendrait dès lors à celui qui nous intéresse si vivement ?

§ III. Le cycle à sept termes

Au point où nous voici parvenus, la réponse est immédiate. Théoriquement, nous aurions onze schémas à examiner, le premier terme variant entre 1395 et 1406, avec omission de 1400. Mais la modification dont nous avons maintenant à tenir compte ne survenant qu'entre le sixième et le septième terme, toutes les observations relatives aux six premiers sermons gardent leur pleine valeur. Seuls, par conséquent, restent en compétition les trois schémas privilégiés.

Lorsqu'on place le sermon *Ante diem* au 19 avril 1397, nous avons vu que les dates qui en résultent pour *Omnia*, *A Deo exivit* et *Ad Deum vadit* sont critiquement trop tardives. Mais si le cycle n'a que sept termes, le sermon *Si non lavero te* daterait alors du 27 mars 1404. En pleine joie du retour à l'obédience avignonnaise, après son ambassade triomphale à Marseille et à Tarascon, Gerson se montrerait si désabusé, si amer ? On ne peut aisément le croire.

Si l'on remonte le premier terme d'un an, on retrouve les deux difficultés propres à *Tradidit* et à *Omnia*. Tombant alors au 12 avril 1403, le sermon *Si non lavero te* ferait profession de pessimisme au moment où la victoire gersonienne va éclater. Encore une invraisemblance qu'il ne faut pas accepter sans preuve.

Reste à fixer le sermon *Ante diem* au 8 avril 1395. Cela fait, la réflexion sombre et mordante du sermon *Si non lavero te* serait du 23 mars 1402, c'est-à-dire en plein régime de soustraction. Cela paraît moins invraisemblable. Pourtant, pareil trait d'humeur n'est guère en place, dans la psychologie et la politique gersoniennes, avant les grandes déceptions de 1406.

Somme toute, l'hypothèse d'un cycle réduit à sept termes présente peu de garanties. Tout invite plutôt à penser que Gerson a prêché plus de sermons du Jeudi-Saint que les éditeurs n'en ont conservés, et il ne semble pas que les données textuelles soient favorables à un cycle réduit à moins de onze ou douze termes.

CONCLUSION

Nos ressources sont épuisées. Au terme de cette enquête, il me paraît clair que, dans les documents dont nous disposons, rien ne nous conseille de retarder jusqu'en 1402 le début du cycle gersonien du Jeudi Saint. Tout nous invite, au contraire, à dater de 1395 — quel que soit d'ailleurs le discours antérieur auquel il se réfère — le sermon *Ante diem* et à disposer les autres termes en une série continue, sauf une interruption en 1400[1]. Ainsi, tout le cycle dont l'existence est atestée, ou dont cinq éléments semblent devoir être conjecturés, se serait développé sans rupture de continuité jusqu'au départ de Gerson pour Avignon et à la longue absence de plus d'un an qui l'a suivi. Ensuite, rien n'atteste une reprise. Les préoccupations nouvelles qui saisirent le chancelier à partir de janvier 1409 suggèrent plutôt qu'il considéra cette tâche comme assez poussée et se dispensa de la poursuivre.

Les avantages présentés par cette solution sont tels que je ne vois pas

(1) Si l'ensemble des documents connus confirme mon système chronologique en ce qui touche au sermon *A Deo exivit*, je dois profiter de cet article pour retirer l'une des précisions que j'avais cru pouvoir avancer au sujet de l'*Epistola I ad Bartholomaeum* dans mon *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, t. I, p. 385-387. Là, en effet, j'ai trouvé un argument dans le fait que Gerson lisait une homélie de saint Ambroise en son Breviaire le vendredi de la troisième semaine de l'avent. Comme a bien voulu me le faire remarquer dom Georges Frénaud, ce fait est controuvé. A l'époque de Gerson, le breviaire parisien ne contenait pas, ce jour-là, une homélie de saint Ambroise, mais de Bède le Venerable. Mon induction, que les circonstances ne m'avaient pas permis de vérifier, porte à faux. Dom Frenaud m'en signale deux preuves. Le ms. Solesmes 23 (Bréviaire parisien du XIVe s., dont les dix derniers feuillets sont en écriture du XVe) et le Bréviaire de Philippe le Bon (Bréviaire parisien du XVe s.), édité par V. Leroquais, Paris, Bruxelles, New-York, 1929, t. I, p. 182 b, reproduisant le fol. 32v°, donnent pour ce jour : « Omelia venerabilis Bede presb. Lectio sancti evangelii quam audistis et redemptionis vestre nobis semper veneranda primordia predicat », c'est-à-dire S. Bède le Venerable, *Homilia II in festo visitationis* (*P. L.*, t. 94, col. 15 A-B). Je peux ajouter cinq autres témoignages. Les mss. B. N. lat. 745 (Bréviaire de Paris du XIVe s., postérieur à 1366 : cf. V. Leroquais, *Les Bréviaires manuscrits des Bibliothèques publiques de France*, t. II (1934), p. 421-423), fol. 21v^a ; 746 (Bréviaire de Paris de la deuxième moitié ou de la fin du XVe s. : *o. c.*, p. 423-424), fol. 20r^a ; 746 A (Bréviaire de Paris du XVe s., après 1479 : *o. c.*, p. 424-426), fol. 17v^a ; 1025 (Bréviaire de Paris de la fin du XIVe s., après 1386 : *o. c.*, p. 477-478), fol. 118v^a-119r^a, s'accordent sur le même texte de Bède. Le ms. B. N. lat. 1024 (Bréviaire parisien du XIVe s., deuxième moitié ou fin : *o. c.*, p. 475-477), fol. 139v°a, donne, lui aussi, une homélie de Bède, mais différente : « Omelia venerabilis Bede presbiteri de eadem lectione. Exordium nostre redemptionis, fratres karissimi », c'est-à-dire : *Homilia I in festo annunciationis* (*P. L.*, t. 94, col. 9 A-B). Or, on lit dans ce ms., au fol. 8r° : « Incipit psalterium feriale secundum usum ecclesie beate Marie parisiensis ». Il y a donc les plus grandes chances pour que ce soit cette homélie de Bède que Gerson lisait en cette occurrence liturgique. Mon argument tombe par le fait même, et la précision qu'il pensait apporter disparaît avec lui.

ce qui pourrait engager à la rejeter. Seules, de nouvelles données documentaires seraient éventuellement de nature à nous contraindre de reprendre la question à nouveaux frais. Si elles me convainquaient d'erreur, je serais le premier à le dire. D'ici là, je ne peux qu'enregistrer la réponse des textes connus de moi à une enquête que j'ai voulue aussi précise, aussi désintéressée, aussi objective que possible.

Tels qu'ils nous sont actuellement abordables, les textes soutiennent, non sans fermeté, le système chronologique proposé naguère dans le premier volume de mon *Essai sur la critique de Gerson par Ruysbroeck*. Il s'ensuit que le sermon *in die Jovis sancta* dont la date m'a servi à fixer approximativement celle de l'*Epistola I ad Bartholomaeum* ne peut être placé plus tard que le 27 mars 1399, et que cette date lui convient parfaitement. Quant à la première lettre de Gerson au frère Barthélemy Clantier, elle conserve la situation chronologique qu'il m'avait paru raisonnable de lui attribuer.

Une telle confirmation valait un tel effort. Je ne saurais trop dire à M. Louis Mourin combien je lui suis reconnaissant de l'avoir provoqué.

André Combes.

P. S. — Ayant communiqué à M. Mourin le manuscrit de cet article, j'ai reçu de lui, outre plusieurs observations de détail fort pertinentes, la note suivante que je n'hésite pas à publier, malgré ce qu'elle contient de trop flatteur pour moi, parce qu'elle apporte à ma thèse l'adhésion à laquelle je tenais le plus, parce qu'elle nous annonce de nouvelles recherches, l'édition critique si importante du cycle *Paenitemini* et surtout parce qu'elle me semble devoir contribuer à inaugurer l'ère d'or si désirable où les discussions entre érudits ne seront que l'une des formes les plus savoureuses et les plus aimables du *gaudium de veritate* :

« Je tiens à exprimer à M. l'abbé Combes ma vive admiration pour le beau courage avec lequel il n'a pas hésité à reprendre entièrement cet important problème chronologique. Je me réjouis non seulement du sensible enrichissement dont en bénéficie notre connaissance de Gerson, mais très sincèrement aussi de l'affermissement des positions initiales auquel cette enquête aboutit.

Je constate que M. C. renonce aux arguments plus faibles utilisés précédemment, et dont j'avais critiqué la pertinence.

Je renonce d'autant plus volontiers à ma position, que je n'ai pas eu l'intention d'établir une réelle thèse : l'étude de toutes les conséquences, dont j'avais entrevu un certain nombre, m'eût conduit beaucoup plus loin que je ne l'eusse désiré. J'ai simplement voulu opposer, par une argumentation *ad hominem*, un fait positif plus solide à la simple présomption de M. C., à laquelle il substitue heureusement maintenant les résultats d'une critique interne poussée.

Celle-ci me paraît suffisamment solide pour que l'auteur puisse être moins catégorique dans l'opposition qu'il marque entre l'esprit des *In caena Domini* et des *Paenitemini*. Alors que M. C. a connaissance de la série des sermons français surtout par l'édition latine de Du Pin et le moins bon manuscrit qui y est traduit, le texte critique dont je dispose, pour ma part, en vue de mon édition et de mon étude de cette série

actuellement en chantier, me met dans une meilleure position pour saisir le plan de chaque sermon et avoir connaissance de larges passages absolument inédits.

Je ne fais pas de difficultés à reconnaître que la série *Paenitemini* n'est pas composée d'*homélies* proprement dites ; je ne nie pas non plus les différences que l'analyse poussée des deux séries a révélées à M. C. Je crois pourtant qu'il pourrait concéder que les évangiles dominicaux occupent dans la doctrine morale et le plan des sermons *Paenitemini* une part nettement plus large qu'il ne l'admet. Dans mon gros volume en préparation je réexaminerai probablement plus d'une affirmation faite ici par M. C., affirmations sur lesquelles je ne juge pas expédient de formuler maintenant des réserves qui ne sont pas capables d'ébranler, en quoi que ce soit, sa solide argumentation pour la date des *In caena Domini*. De même nature sont quelques autres détails qu'il me sera loisible d'examiner ailleurs d'une façon approfondie.

Puissent les quelques problèmes secondaires qu'ont ouvert les échanges de vues écrits et oraux entre M. C. et moi-même, ou qu'ils ont laissé tels, donner naissance à de fructueuses recherches ! Puissent surtout tous les chercheurs qu'unit l'étude d'un même sujet, connaître le bonheur de rencontrer des « coéquipiers » tels que M. C. le fut pour moi-même ! »

Louis Mourin.

TABLE

INTRODUCTION 331

I. La critique de M. Mourin 332-334

II. Valeur de la critique 335-356

1. Opportunité méthodologique, 335.

2. Les arguments de M. Mourin, 336.

a) Analogie de méthode entre le sermon *Ante diem* et la série *Paenitemini*, 336.

b) Analogie de déclarations inaugurales, 342.

c) Conclusions sur les cycles du Jeudi-Saint et *Paenitemini*, 345.

d) Le véritable rapport chronologique des deux cycles, 349.

e) La Passion *Ad Deum vadit*, 350.

f) L'ordre de succession, 354.

Conclusion, 355.

III. Nouvelle enquête méthodique sur la date du cycle gersonien du Jeudi-Saint 356-478

§ I. Le cycle du Jeudi-Saint 357-359

§ II. Le cycle à douze termes 359-476

1. Question préalable : Sermons prononcés ou sermons écrits ? 359.

a) Les sermons n'ont pas été composés d'avance et d'une seule venue, 360.

b) Les textes conservés dérivent, non d'un original gersonien, mais d'une tachygraphie, 363.

2. Les repères extrêmes, 372-391.

a) Le *terminus ad quem*, 372.

b) Le *terminus a quo*, 373.

1. La date du sermon *Pax vobis*, 374.

2. Le sermon *Pax vobis* a-t-il été prononcé devant le roi ? 377.

3. Pourquoi préférer *Pax vobis* à *Adorabunt eum?* 381.

3. Les solutions théoriques, 392-393.

4. Nouvel essai de solution, 393-476.

A. Les Registres capitulaires, 393-399.

B. La critique interne, 400-469.

a) Le sermon *Ante diem autem festum Paschae* 401.

1. Données positives, 401.

2. Données négatives, 413.

b) Le sermon *Tradidit Jesum Judas*, 420

151037

c) Le sermon *Omnia dedit ei Pater*, 427.
d) Le sermon *A Deo exivit et ad Deum vadit*, 441.
e) Le sermon *Ad Deum vadit*, 459.
f) Le sermon *Si non lavero te*, 464.

C. Schémas théoriques et critique interne, 470.
a) Les trois schémas privilégiés, 470.
1. *Ante diem* au 19 avril 1397, 470.
2. *Ante diem* au 30 mars 1396, 471.
3. *Ante diem* au 8 avril 1395, 472.
b) Les huit schémas complémentaires, 473.
1. De 1391 à 1394, 473.
2. De 1398 à 1402, 474.

§ III. Le cycle à sept termes, 476.

CONCLUSION 477

P. S. — Note de M. L. Mourin 478

Combes, A.

Sur la date des sermons

BQ
6612,
.C738

PONTIFICAL INSTITUTE
OF MEDIAEVAL STUDIES
59 QUEEN'S PARK
TORONTO 5, CANADA